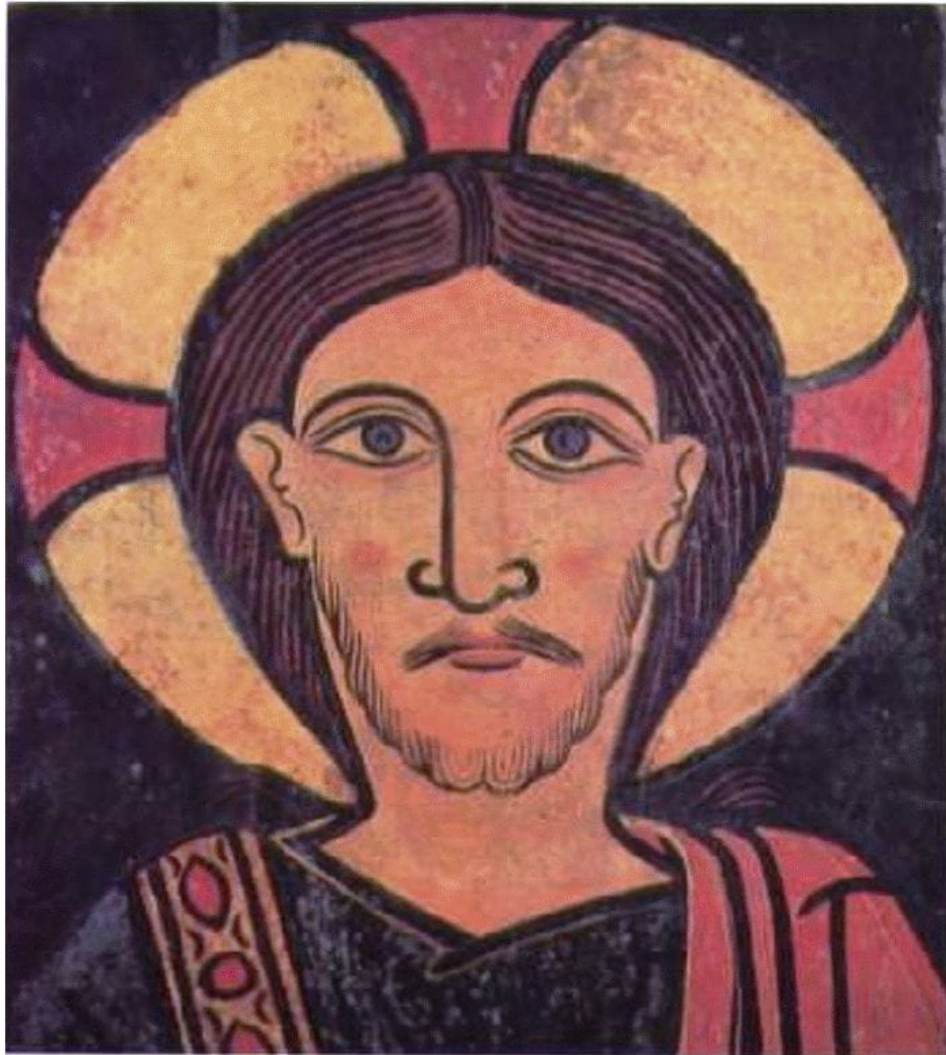


KARL ADAM



JESUCRISTO

Editado por 

KARL ADAM

JESUCRISTO

Traduzido por IA (ChatGPT)
do texto espanhol

**A Sua Excia. Rvma.
DR. JOHANNES BAPTISTA SPROLL
BISPO DE ROTTENBURGO
† 4 de marzo de 1949
IN MEMORIAM**

PRÓLOGO

As edições anteriores da minha obra *Jesus Christus*, rapidamente esgotadas, são já um sinal eloquente do vivo interesse que, no cristão dos nossos dias, desperta a figura do nosso Redentor. Contudo, tal como nas outras edições, também nesta se pode dizer que o seu conteúdo não passa do resultado de um trabalho fragmentário. A plenitude de Cristo é demasiado rica e exuberante para que uma só pessoa e um só livro possam sequer ter a pretensão de a esgotar. Já assim o exprimia o discípulo amado, como epílogo do seu Evangelho, aniquilado perante o abismo de amor e de luz que lhe revelavam a presença, as palavras e as obras do divino Mestre: «*Há, além destas, muitas outras coisas que Jesus fez, as quais, se fossem escritas uma por uma, creio que nem no mundo inteiro caberiam os livros que seria preciso escrever*» (Jo 21, 25).

Karl Adam

Tubinga, setembro de 1949

I. A essência do cristianismo e o homem do século XX

O russo Dostoiévski, no seu ensaio *Os Demónios* ^[1], faz dizer ao seu herói que a questão da fé «se reduz, em definitivo, a esta pergunta premente: “pode um homem culto, um europeu dos nossos dias, acreditar ainda na divindade de Jesus Cristo, Filho de Deus?” pois nisso consiste propriamente toda a fé». Portanto, segundo esse autor, a fé não é senão acreditar na divindade de Cristo, e o problema que hoje nos inquieta consiste em saber se o homem do século XX pode ainda possuir essa fé. Nestes estudos dedicaremos boa parte à questão de Dostoiévski, embora não de modo exclusivo.

O mistério de Cristo não consiste apenas, propriamente falando, em que Ele seja Deus, mas em que seja, ao mesmo tempo, Deus e Homem. O grande milagre, o inacreditável, não está somente em que a majestade de Deus brilhe no rosto de Cristo, mas em que Deus Se tenha feito verdadeiro homem, em que Ele, Deus, Se tenha manifestado sob a forma humana. Na mensagem cristã não se trata unicamente da elevação da criatura até às alturas divinas, de uma glorificação e de uma divinização da natureza humana, mas antes de mais da descida de Deus, do Verbo divino, até à condição de escravo do meramente humano.

Nisto consiste a essência da primitiva mensagem cristã: «*E o Verbo fez-Se carne e habitou entre nós*» (Jo 1, 14). «*Aniquilou-Se a Si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-Se semelhante aos homens e, pela sua condição exterior, apresentando-Se como homem*» (Fil 2, 7). Afirmar que Cristo é homem verdadeiro, íntegro, que, embora unido substancialmente à divindade, não deixa por isso de possuir não apenas um corpo humano mas também alma, vontade e sentimentos humanos, que foi, no sentido mais verdadeiro e pleno, como um de nós, tudo isso é tão fundamental como afirmar, por outro lado, a sua divindade.

Bem vistas as coisas, a doutrina da divindade de Cristo recebe o seu carácter e conteúdo cristãos, a sua diferença específica perante todas as apoteoses pagãs e mitos, da afirmação de que Cristo é verdadeiro homem.

A crença num «*Verbo divino*» criador não foi totalmente estranha aos intelectuais pagãos, em cujas mitologias se encontra com bastante

frequência a opinião de que um deus pode manifestar-se sob forma visível e humana. Mas em todas essas encarnações pagãs o puramente humano perde o seu significado e o seu valor próprio. Não passa de um invólucro sem consistência real, uma simples aparência sob a qual se manifesta a divindade. O docetismo é essencial a todas essas mitologias.

Muito diferente é o mistério cristão da Encarnação. A humanidade de Cristo não se reduz a uma mera aparência; também não serve apenas para tornar Deus sensível, nem é unicamente a forma visível sob a qual Deus Se apresenta diante de nós ou o ponto em que a divindade Se nos torna manifesta. A humanidade de Cristo possui a sua realidade e função próprias e independentes. É o caminho, o meio e o sacramento de que Deus Se serve para Se aproximar de nós e nos salvar. Em toda a história das religiões não se encontra nada semelhante a esta doutrina fundamental do cristianismo: a salvação pela humanidade de Cristo. A sua obra redentora consiste em que Aquele que no princípio estava em Deus Se fez verdadeiramente homem, e assim, nessa e por essa humanidade, chegou a tornar-Se a fonte de toda a bênção.

Entre os Apóstolos, nenhum viu com tanta clareza esta verdade nem lhe deu tanta importância como São Paulo.

O Filho de Deus, ao assumir a natureza humana, uniu-Se e entrou a fazer parte da humanidade, tornando-Se solidário com ela, excepto no pecado. Como homem, tornou-Se nosso irmão; como Verbo divino criador, o primogénito entre os irmãos; não apenas um homem como nós, mas o homem por excelência, o homem novo, o segundo Adão.

Daqui em diante, tudo o que pensa e quer este homem novo, tudo o que sofre e realiza, pensa-o e quer, sofre-o e realiza-o connosco; os nossos destinos tornaram-se solidários. Mais ainda: a sua vida, a sua morte e a sua ressurreição realizam-se em união real connosco. Bem vistas as coisas, os seus pensamentos, acções, sofrimentos e a sua ressurreição tornam-se também nossos. E a nossa redenção realizou-se porque fomos incorporados neste Deus-Homem em toda a extensão da sua realidade; desde o presépio até à cruz, e até à ressurreição e ascensão.

Esta incorporação é obra da misteriosa eficácia do baptismo, que penetra, para nos transformar, até ao mais fundo de nós mesmos; portanto, não apenas na nossa inteligência, vontade e acção, mas até ao mais íntimo do nosso ser.

Ser redimido, ser cristão, é entrar em comunhão com a vida e ressurreição de Cristo; é formar com o primogénito dos irmãos, com a cabeça deste corpo, com a totalidade da sua obra redentora, uma unidade real, uma comunidade nova, um corpo único, a sua plenitude e o seu todo.

O Redentor é o homem que, graças às suas relações misteriosas e essenciais com Deus, mercê da sua identidade pessoal com o Verbo eterno, toma e leva em si a humanidade que vai resgatar.

Ele é a unidade viva dos redimidos, o princípio supremo sobre o qual se funda e se fecha o círculo da redenção. Por isso, a Encarnação do Verbo eterno é o verdadeiro ponto central do cristianismo. Para nós, propriamente falando, o importante não é precisamente a esfera da divindade, o Verbo eterno em si mesmo, mas esse Homem Jesus Cristo que, por e em virtude da união pessoal da sua natureza humana com o Verbo divino, pela sua morte e ressurreição, chegou a ser o nosso Mediador, o nosso Redentor e o nosso Salvador.

São Paulo põe em relevo esta verdade central do cristianismo quando declara solenemente: *«Há um só Deus e também um só Mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo homem, que Se entregou a Si mesmo em resgate por todos»* (1 Tim 2, 5). A Epístola aos Hebreus serve-se de expressões litúrgicas para descrever com maior precisão esta mesma ideia central do cristianismo: *«Temos em Jesus Cristo, Filho de Deus, um grande Pontífice, que penetrou nos céus... Temos um grande Pontífice que Se compadece das nossas fraquezas; para Se assemelhar a nós, experimentou-as todas, excepto o pecado»* (Hebr 4, 14 s.).

Enquanto vivemos no tempo, aquilo que, para a piedade cristã, domina na figura de Cristo, não é a majestade divina nem o esplendor de Deus. Dizemos: na figura de Cristo. É evidente que a Divindade infinita e transcendente, o Deus Trino, Aquele a quem os homens chamamos Pai, Criador do céu e da terra, é e deve permanecer o objecto único da piedade e

do culto cristãos. «Ao Pai deve dirigir-se sempre a nossa oração.» Tal é a regra fundamental da liturgia cristã formulada já por Santo Agostinho. «Chegou a hora em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade» (Jo 4, 23). Mas esta adoração do Pai não se identifica com o culto a Cristo. Deus feito homem não é o termo último, o verdadeiro objecto da nossa adoração; Ele é o Mediador. Não é, pois, a Ele mas por Ele que a Igreja cristã, ordinariamente, reza. «Por meio do vosso Servo», pede São Paulo. «Por Cristo, nosso Senhor», clama ainda hoje a nossa liturgia. Quase todas as orações litúrgicas da Igreja não se dirigem directamente a Cristo, mas, por Ele, a Deus Pai; e mesmo aquelas que invocam directamente Cristo não se dirigem ao Verbo eterno em si mesmo, mas ao Mediador, ao Verbo feito homem. Este é o ponto decisivo onde se manifesta em todo o seu esplendor o verdadeiro carácter do cristianismo, e onde se denunciam imediatamente todas as deformações e desvios da mensagem de Cristo.

A essência da fé cristã culmina neste paradoxo: o verdadeiro Filho de Deus é também verdadeiro homem. A sublimidade, a audácia da mensagem cristã consiste em ver e afirmar sempre, ao mesmo tempo, em Cristo, todos os traços contraditórios destes componentes: Deus e homem.

É fácil advertir o perigo de uma desfiguração de Cristo e, por conseguinte, da própria essência do cristianismo, caso se limite a ver e afirmar apenas um destes dois componentes. Quer se considere exclusivamente a natureza humana ou a divina, quer se insista demasiado sobre uma das duas no mistério de Cristo, o mistério da salvação e, com ele, toda a piedade cristã saem deformados e desfigurados.

Assinalemos, em primeiro lugar entre essas deformações, o *jesuanismo* da chamada teologia liberal, que faz caso omisso do elemento divino em Cristo. Não vê n'Ele o Homem-Deus; considera apenas Jesus homem. Toda a referência à divindade de Cristo é atribuída à tendência fabuladora da fé popular ou ao mito, e pretende despojar, com gesto audacioso, dos ombros do Mestre simples e humilde de Nazaré, «o pesado manto de brocado», tecido pela veneração dos seus discípulos, isto é, o resplendor da sua divindade.

A autêntica piedade cristã consiste precisamente, segundo o jesuanismo, em ver, na pura e simples humanidade de Jesus, o amor divino criador posto em acção. Enquanto considera Jesus verdadeiro homem e apenas homem, a sua personalidade sublime mostra-se como uma manifestação de Deus.

Ele redime-nos e salva-nos, não pelo valor infinito de um sacrifício divino e ao mesmo tempo humano, mas simplesmente pelo seu mero serviço a Deus e aos homens. Jesus é o portador de uma nova religiosidade, de um novo amor aos homens e de uma nova moral. Foi Ele quem deu à humanidade coração e consciência novos. Só neste sentido podemos chamá-Lo nosso Redentor.

Por mais sedutoras, piedosas e conformes que pareçam com a fé cristã algumas destas maneiras de falar de Jesus e algumas destas fórmulas, nada têm que ver com o cristianismo e o dogma católico. O jesuanismo está fora da mensagem cristã, e veremos também que o seu Jesus está igualmente fora da realidade histórica.

Se Jesus não foi mais do que um homem, se não foi um Homem-Deus, o cristianismo da história, que, perante o arianismo, reivindicou a igualdade de essência do Filho com o Pai, e que, contra o monofisismo, afirmou a sua igualdade de essência com os homens, não seria mais do que uma enorme ilusão. Não constituiria um mero jogo de palavras pretender falar ainda de salvação e de redenção? Se Jesus fosse apenas um homem, evidentemente não poderia trazer-nos nada mais do que algo humano, com tudo o que isso implica de limitação e incerteza. A nossa miséria real e mais profunda, a dos nossos pecados e a da nossa morte, continuaria a pesar sobre nós. Não, o jesuanismo é apenas um cristianismo vazio e sem alma, uma fé à qual falta o essencial, por mais que tenha sido anunciada por teólogos.

Uma segunda deformação, sem dúvida menor do que a anterior, mas que não deixa de alterar a mensagem cristã (mesmo quando crê e prega integralmente o antigo Evangelho de Cristo, Deus feito homem), acontece quando se acentua falsamente o significado redentor do elemento divino em Cristo. Insiste-se tanto na natureza divina, que, praticamente, se deixa de lado o papel próprio da humanidade na Redenção.

Isto pode observar-se na Igreja greco-russa e em algumas outras liturgias orientais que, na sua luta contra o arianismo, o qual negava a igualdade absoluta do Pai e do Filho fazendo deste um Deus de segunda ordem, quiseram afirmar expressamente, até na oração litúrgica, a perfeita igualdade do Filho.

Por receio de que a fórmula «*Por Cristo, nosso Senhor*» parecesse indicar uma inferioridade do Filho, suprimiram-na no final das orações litúrgicas, afastando-se aqui, num ponto importante, da liturgia romana.

Mas, com isso, suprimiram a mediação de Cristo, ou melhor, fundamentaram-na exclusivamente na sua divindade e não em Jesus Cristo Deus e Homem. O Redentor já não aparecia sob a «*forma de servo*», mas sob «*a forma de Deus*». Desconheceram e suprimiram praticamente a obra da humanidade de Jesus Cristo na nossa Redenção. Esta humanidade não era, aos seus olhos, mais do que a aparência terrestre que tornava visível o Deus Salvador. Quem verdadeiramente nos redime, quem morre por nós na cruz e quem nos alimenta no Santíssimo Sacramento, não é Cristo, o Homem-Deus, mas o Verbo eterno sob os véus da humanidade.

Nesse caso, já não seria o Salvador o homem novo, o primogénito entre os irmãos, o único sumo sacerdote entre Deus e os homens, mas a Redenção seria obra exclusivamente divina, visto que apenas se considera Deus como Redentor. Entre Deus e os homens aparece um vazio que será preenchido pelos santos, os quais, nas liturgias orientais, vão substituindo cada vez mais o mediador Homem-Deus. Nestas igrejas orientais, quanto mais a divindade de Cristo absorve, por assim dizer, a sua humanidade, tanto mais monofisita é a ideia que formam de Jesus, e tanto mais se acentua a mediação e intercessão dos santos.

As orações litúrgicas já não terminam com a fórmula da antiga Igreja «*por meio do teu servo, Jesus*», mas com a invocação dos santos.

É fácil dar-se conta da mudança introduzida neste modo de orar, que ameaça até os próprios fundamentos da piedade cristã. O cristão sente-se separado por uma distância infinita do seu Deus e do seu Cristo. O homem Jesus Cristo já não está ao seu lado, já não está com ele nem nele. Assim, falta-lhe o fundamento sólido e inabalável sobre o qual deve apoiar toda a

sua vida de oração e de amor. A fé, a confiança e o amor filial já não serão a expressão da sua piedade, cujo lugar será ocupado pela dúvida, pela angústia, pelo temor e pelo espanto, mesmo no instante em que Cristo entra em contacto connosco do modo mais íntimo, no sacramento do seu Corpo e do seu Sangue. É significativo que precisamente a teologia greco-oriental prefira descrever o mistério eucarístico como um mistério de medo e terror.

Relaciona-se com esta ideia de Cristo formada pelas liturgias orientais aquilo que ensinam alguns representantes da «*teologia dialéctica*» protestante, na medida em que aqui se possa falar de uma corrente de escola.

Estes teólogos reconhecem, com a cristandade, que Cristo é a manifestação de Deus no homem. Só que, nesta proposição, que é verdadeira, acentuam de modo excessivo a primeira parte, a manifestação de Deus, à custa da segunda, a manifestação de Deus no homem. O que interessa principalmente a estes teólogos é que Deus, justo e bom, Se manifestou a nós em Cristo, e para eles a humanidade deste não tem outra razão de ser senão facilitar o nosso acesso a Deus, ser transcendente e infinito, que Se torna visível para nós em Cristo, com a sua palavra que ensina e perdoa.

Ora, mesmo aqui, a humanidade de Cristo corre o risco de perder a sua própria importância e o seu papel especial na obra da Redenção. Também aqui se podem ver tendências monofisitas. A humanidade de Cristo não é muito mais do que o invólucro sensível da divindade, o ponto onde a justiça e a bondade de Deus se manifestam. Daqui se segue que Cristo só está onde está Deus. Entre nós e esse Deus, que Se manifestou em Cristo, estende-se um abismo infinito, absolutamente intransponível, ainda que Deus tratasse de lançar uma ponte.

O nosso Cristo, o Cristo do cristianismo autêntico, é tão verdadeiro homem como verdadeiro Deus. Consequentemente, está tão próximo de nós como está de Deus. Precisamente porque é plenamente Deus e plenamente homem, pode ser o Mediador por meio do qual vamos ao Pai. Na medida em que o Verbo eterno de Deus não desceu até nós sob a forma de Deus, mas sob «*a forma de servo*», recebemos n'Ele o homem novo, o princípio criador de uma nova humanidade. N'Ele começou uma nova existência da

humanidade, que implica novas relações e novos laços com Deus, e a plenitude do próprio Deus nela.

Pelo pecado de Adão, a nossa humanidade, que nele radicava, perdeu essas relações particulares com Deus, a plenitude do próprio Deus que nela habitava, a realidade tão positiva da vida sobrenatural. Uma espécie de enfraquecimento e aniquilamento das nossas forças morais e religiosas foi a triste consequência do pecado original, sob o impulso lamentável de uma oposição cada vez mais crescente. Esse impulso tende para o limite extremo das possibilidades a que chegaram os demónios e os condenados, isto é, para o estado em que o ser criado não possui já, de facto ou como realidade positiva, senão aquilo que o impede de cair totalmente no nada, e que, pela vontade conservadora de Deus, é mantido precisamente nos limites da existência. Tal era, antes de Jesus Cristo, a existência humana, arrastada sob o peso do pecado original até aos últimos extremos da ruína e do aniquilamento.

A nova existência trazida por Cristo a todos os seus irmãos consiste em incluí-los na sua santíssima humanidade. Assim, a culpa desaparece da nossa natureza. Homem e pecado já não são a mesma coisa. Doravante, nem a ruína nem a morte serão o que é próprio, a essência do nosso ser, mas, pelo contrário, o crescimento e o desenvolvimento até alcançar a plenitude de Cristo. Na realidade humana do Primogénito recebemos, pois, um novo princípio e meio vital, uma realidade positiva que nos une a Deus. Cristo é o nosso Salvador, não porque seja Deus ou homem, mas por ser Deus e homem, o homem novo, o novo Adão, o «*Primogénito entre os irmãos*».

É esta a razão pela qual, nesta obra, não vamos falar exclusivamente da divindade de Cristo, mas do Deus feito homem, do Deus que está diante de nós sob a forma de servo, desse Cristo que, na manhã de Páscoa, disse a Maria Madalena no horto: «*Subo para meu Pai e vosso Pai, para meu Deus e vosso Deus*» (Jo 20, 17). Não se tratará apenas do Verbo eterno no seio da divindade, da segunda Pessoa da Santíssima Trindade, mas do Filho de Deus sob a sua forma humana, do Filho do Homem, elevado e sentado à direita do Pai, daquele a quem Deus «*constituiu Senhor e Cristo*» (Act 2, 30), «*que exaltou à sua direita para O fazer Senhor e Salvador*» (Act 5,

31), desse Deus feito homem que dizia de Si mesmo: «*O meu Pai é maior do que Eu*» (Jo 14, 28).

Só falando desse Deus encarnado, sem jamais perder de vista nem a sua natureza divina nem a humana, e situando cada uma delas no seu verdadeiro lugar, estaremos seguros de nos encontrarmos no justo meio, na essência do cristianismo.

Esta essência implica três elementos. Em primeiro lugar, o seu carácter escatológico, isto é, a sua organização e orientação para o fim dos tempos. O cristianismo não é algo definitivamente acabado, mas algo que cresce e se desenvolve; é uma semente, o intervalo messiânico evoluindo a par com Cristo, o Cristo místico e da plenitude. A tensão escatológica não é senão a cristologia. O cristianismo é o desenvolvimento da humanidade de Jesus. Sempre e em todo o tempo e lugar, o Deus feito homem, cabeça do corpo místico, incorpora em Si novos membros, crescendo e completando-Se até alcançar a sua plenitude, o seu *pleroma* (Ef 1, 23). Conserva também sempre nos seus membros a «*forma de servo*».

Quando, na hora assinalada pelo Pai, se encerrar esse tempo, o intervalo messiânico, quando chegar o momento da ceifa, o tempo novo que já não passará, só então terminará a tensão escatológica e, com ela, a de Cristo. Ao tempo messiânico e cristão sucederá o da Trindade, o de Deus em três Pessoas. Cristo, cabeça do seu corpo místico, devolverá então ao Pai o seu poder messiânico. «*E, quando tudo Lhe tiver sido submetido, então também o próprio Filho Se submeterá Àquele que tudo Lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos*» (1 Cor 15, 28). O cristianismo caminha essencialmente para diante, em direcção à perfeição escatológica que deve realizar.

A vida sacramental é a segunda característica do cristianismo. O cristianismo não é uma manifestação do Espírito, mas a aparição de Deus sob forma visível, humana. E pode ainda afirmar-se que a acção do Filho de Deus se realiza precisamente por meio da sua humanidade. Não denominam simplesmente os teólogos *sacramentum coniunctum* à humanidade de Cristo, meio sensível e visível unido pessoalmente ao Verbo eterno e pelo qual Deus nos concede a sua graça? Como consequência desta constituição sacramental fundamental do cristianismo, e em conformidade com ela, os

favores e as graças divinas particulares devem igualmente revestir uma forma exterior sensível e sacramental (*sacramenta separata*).

Em primeiro lugar, é especialmente visível o santo acontecimento pelo qual o crente se incorpora definitivamente em Cristo: o Baptismo. E não menos sensível deve ser o mistério da nossa união real e permanente com a cabeça no sacramento do seu Corpo e Sangue: a Eucaristia.

Daqui é fácil deduzir que os sacramentos do cristianismo, longe de serem uma cópia posterior tomada dos antigos mistérios ou do mandeísmo, se encontram necessariamente nas origens e correspondem à constituição essencialmente sacramental do cristianismo.

Foram expostas diversas opiniões na história cristã sobre este ou aquele pormenor particular dos sacramentos, mas jamais surgiu qualquer dúvida acerca da sua dependência essencial da manifestação sensível de Cristo. Enquanto pertencem ao intervalo messiânico, fazem também referência ao fim dos tempos, no momento em que o Filho do Homem devolverá ao Pai o ceptro do seu poder. O cristianismo é, portanto, escatológico e igualmente sacramental, e não pode ser concebido de outro modo.

A terceira característica é o seu aspecto social. Precisamente porque o Verbo eterno feito homem, novo Adão, como um «*nós*» pessoal dos redimidos contém, por assim dizer, na sua pessoa, a multidão dos redimidos, Ele é essencialmente uma união dos membros com a sua cabeça, uma comunidade sagrada, um corpo santo. Do mesmo modo que não existe um Cristo separado e isolado, também não existe um cristão separado e isolado.

Naturalmente, esta união interior e invisível dos membros com a cabeça conduz necessariamente à unidade exterior, a uma sociedade organizada. Por isso o cristianismo se manifestou sempre, na história, sob a forma de uma unidade exterior, de uma comunidade visível, de uma Igreja, e sempre exigiu que a sua unidade interna se materializasse e manifestasse exteriormente; o cristianismo foi sempre Igreja e jamais pôde existir de outra maneira.

Era indispensável verificar esses caracteres fundamentais do cristianismo para nos apoiarmos sobre um ponto de partida firme e para termos consciência clara dos problemas que se nos forem colocando. Só pode tratar-se séria e fundamentalmente de Cristo, considerando-O como Homem-Deus, como o Cristo «*dogmático*» anunciado pelos primitivos dogmas cristãos.

Com efeito, só Ele constitui o fundamento real e o conteúdo do cristianismo na história. Unicamente aqui encontramos a pátria, a terra natal, a fonte comum de todas as confissões cristãs. Ninguém senão esse Cristo viveu desde o princípio nos corações crentes. Só Ele estabeleceu as comunidades e fez nascer os seus símbolos e livros santos. Só Ele comunicou o impulso decisivo e o sentido último a todos os movimentos internos do cristianismo, às suas lutas, divisões e reformas, ao seu culto e liturgia, à sua ciência e arte. Unicamente a figura «*dogmática*» de Cristo teve uma influência demonstrável e objectiva na história e através dela; jamais a figura de Cristo meramente humana, por mais que se tenha procurado exaltar as suas excelências.

Alberto Schweitzer^[2] faz esta observação na sua obra de investigação sobre a vida de Jesus: «*Jesus de Nazaré, que... anunciou a moral do reino de Deus, fundou o Reino dos céus sobre a terra e morreu para consagrar a sua vida, jamais existiu. É uma figura esboçada pelo racionalismo, animada pelo liberalismo e revestida de um manto histórico pela teologia moderna*».

A denominada escola mítica da história das religiões prestou-nos um serviço não pequeno ao demonstrar, até para os de fora, que a literatura cristã primitiva não conheceu nem pregou outro Cristo senão o Homem-Deus.

Desde o princípio não se conheceu senão o Cristo da ressurreição e dos milagres. «Com perfeita exactidão se pode comprovar que o Cristo apresentado pelos Evangelhos, do princípio ao fim, é visto à luz do acontecimento pascal. Nenhum dos antigos escritores cristãos escreveu uma única linha sem estar impregnado da crença de que o Senhor ressuscitou verdadeiramente, subiu aos céus e está sempre presente. O “Cristo segundo a carne”, em si mesmo, por mais que tivesse sido um herói e um mártir, não

teria tido qualquer valor para os crentes do cristianismo primitivo, que, nesse caso, se teriam considerado os mais miseráveis dos homens» [3].

O problema de Cristo chegou hoje ao ponto em que, do ponto de vista científico, é necessário ou admitir a existência histórica do Cristo completo, o dos milagres, ou então ter a ousadia de ir contra todos os dados históricos, negando pura e simplesmente a existência do Cristo dos Evangelhos.

No estado actual dos conhecimentos históricos, não é possível a escapatória consistente em distinguir entre o Cristo da fé e o Jesus histórico, isto é, admitir a existência histórica de um homem chamado Jesus e negar o carácter sobrenatural da sua vida e das suas acções. Adolf von Harnack já não se atreveria hoje a escrever uma *Essência do Cristianismo* que deixasse deliberadamente de lado a divindade do Jesus histórico. À sua obra assentaria melhor o título de «*Essência do judaísmo*». Um estudo consciencioso e sem preconceitos das fontes históricas, e especialmente dos escritos do Novo Testamento, colocou fora de dúvida que jamais existiu um Jesus «*puramente histórico*», isto é, um Jesus meramente humano. Tal personagem é uma mera ficção, um fantasma literário.

Aquele que na história, com a sua vida e a sua obra, abriu novas perspectivas não é outro senão o Cristo divino-humano. Ele constitui a realidade, o ponto crítico da história, o começo do homem novo. Por Ele derramaram-se lágrimas e sangue, e os espíritos dividiram-se e continuam a dividir-se.

Por este motivo não nos interessa o retrato arbitrário de Cristo que algum hábil literato possa ter-nos oferecido com a ajuda de textos tendenciosamente escolhidos. O que nos interessa é o Cristo objectivo, histórico e «*dogmático*».

A cultura ocidental moderna dá-nos acaso o direito e impõe-nos o dever de admitir esse Cristo? Voltamos à pergunta de Dostoiévski: poderá ainda acreditar um homem culto, um europeu dos nossos dias?

Este já não é o homem da Antiguidade tardia que ouviu Jesus e a sua mensagem. Depois de Copérnico e Kant, tornou-se realista, positivo, crítico; diremos até que é um pouco céptico e bastante convencido do seu

saber. O que estimula e preocupa o seu pensamento já não é o mundo metafísico, mas o mundo fenoménico, o das aparências. Só isso vê e considera. O problema da última essência que está sob esse mundo fenoménico, o da causa última da actividade, da razão de ser e da vida, apresenta-se-lhe como um desvio estéril. A sua faculdade metafísica atrofiou-se. Platão diria que lhe falta o olhar para o invisível.

Também o seu sentido do divino e do sobrenatural se enfraqueceu, encontrando-se, por sua vez, muito mais profundamente imerso no seio da realidade do que no do suprasensível.

Por isso o homem moderno experimenta uma secreta aversão contra tudo o que pretende introduzir-se no mundo dos fenómenos a título de absoluto, de incondicional, como algo totalmente novo, como obra imediata de Deus.

Antigamente, os milagres e os sinais extraordinários eram, aos olhos dos homens, a investidura natural da divindade, a prova visível da presença de Deus; agora, porém, constituem, pelo contrário, motivo de escândalo. As forças sobrenaturais não têm lugar nesses números, nessa engrenagem de números e massas, de relações matemáticas do mundo fenoménico. A mentalidade moderna, pela sua própria índole, mostra-se decididamente indiferente e até negativa, se não hostil, ao suprasensível, especialmente ao mundo sobrenatural.

Aí está o grande perigo do nosso mundo ocidental para a fé em Cristo. Já não são apenas os pensadores isolados, mas a própria mentalidade geral, inclusive a dos cristãos, que conscientemente se afastou de Deus e prescindiu d'Ele. Todos nós nos movemos em ideias e directrizes apenas compreensíveis de um ponto de vista puramente natural, porque deliberadamente e por princípio se encerram no domínio da experiência sensível.

Chesterton diz algures: «*O natural pode chegar a ser para o homem o mais antinatural.*» A razão que conscientemente se limita aos conhecimentos naturais é, efectivamente, o mais antinatural, porque toma pela própria realidade aquilo que não constitui senão uma muito pequena parte dela, deixando de lado, e até negando, as raízes mais profundas dessa

realidade, as suas relações, quer em profundidade quer em extensão; e, em suma, o invisível, o supraterrâneo e o divino. O nosso pensamento já não é o reflexo da totalidade do ser, da plenitude das possibilidades, porque se isolou do pensamento criador de Deus.

Pouca atenção se prestou ao que Étienne Gilson, no seu *São Boaventura*^[4], disse acerca da atitude tomada com tanto ardor por este genial franciscano perante a teoria do conhecimento de Santo Alberto Magno e de São Tomás, derivada de Aristóteles.

Quando, na luta contra a teoria platónica e agostiniana da iluminação, que faz depender a última e absoluta certeza de um raio de luz divina, unindo assim intimamente o conhecimento da criatura ao de Deus, se fundamentou o conhecimento humano sobre si mesmo, separando, em consequência, a ciência da fé, a natureza do sobrenatural, realizou-se então um acto duplamente libertador para a filosofia e para a teologia. Mas, por outro lado, originaram-se assim as causas precursoras de que um mundo inclinado a separar-se incessantemente da fé acabasse por emancipar a razão humana do pensamento criador de Deus.

Delimitou-se artificialmente um determinado campo da realidade, denominando-o «*natureza*», com o que se originou e fomentou a aparência falaz de que a outra realidade, a sobrenatural, a divina, fosse uma espécie de suplemento mais ou menos casual ou secundário.

Ao mesmo tempo secularizou-se a natureza, ao desligá-la, pelo menos gnoseologicamente, da sobrenatural, e favoreceu-se a ficção de que a natureza é algo existente em si mesmo e exaustivamente inteligível.

Isso redundou também em prejuízo do nosso pensamento, ao termos à mão, ou melhor, na nossa mente, esquemas que, em vez de nos conduzirem ao divino, a Cristo, nada mais fazem do que afastar-nos d'Ele. Mas o obstáculo não reside unicamente na nossa vontade, mas também em toda a nossa espiritualidade, a qual está deformada, e por isso a fé torna-se para nós incomparavelmente mais difícil do que para os homens da Antiguidade e da Idade Média. Os olhos dos ocidentais envelheceram e já não conseguem ver toda a realidade; mais ainda, digamos que se estragaram devido a um prolongado uso anormal. À força de os fixarem

exclusivamente sobre o mundo das aparências, perderam a sua capacidade visual para o supraterrâneo e celestial. Assim, o mal não reside tanto na má disposição da nossa vontade, nem sequer nas dificuldades da parte do objecto, ou na essência misteriosa e paradoxal da mensagem cristã, mas principalmente na mentalidade do homem europeu. Já não sabe olhar.

Que se segue daí? Pois que, para ele, o problema de Cristo não se reduz a uma questão de razão, mas envolve todo o seu ser. Se perdemos a fé em Cristo ou nos deixámos invadir pela dúvida obstinada, certas ideias e argumentações já não bastam para convencer. É preciso, antes de mais, adoptar uma postura intelectual inteiramente nova perante o suprasensível e o sobrenatural.

É necessário reafirmar seriamente que as possibilidades do homem actual não esgotam as divinas, e que o nosso espírito, essencialmente condicionado e limitado pelo tempo, está muito longe, precisamente por isso, de se confundir com o pensamento absoluto de Deus. Devemos voltar a ser como crianças diante de Deus. É preciso, pois, começar por despojar-nos dos preconceitos do pensamento moderno, desse espírito de orgulhosa autonomia e complacência em si mesmo, dessa «*ilustração*» superficial e dessa mentalidade materialista.

É necessário alargar e abrir o nosso espírito a todas as possibilidades de Deus, a todas as revelações e manifestações da realidade no céu e na terra. Devemos abater em nós o ocidental agarrado a si mesmo através da sua história, para libertar, de entre os silvados do temporal, o homem verdadeiro, vivo e autêntico. Devemos voltar sobre nós mesmos, sobre a nossa verdadeira essência e espontaneidade. Talvez nunca, na história do pensamento ocidental, tenham sido tão significativas e apropriadas às circunstâncias actuais as palavras que Jesus dirigiu aos seus discípulos: «*Se não vos converterdes e não vos fizerdes como crianças, não entrareis no reino dos céus*» (Mt 18, 3).

II. O caminho da fé

Desde o momento em que a nossa visão está atrofiada para o invisível, o santo e o divino, impõe-se a nós, homens da actualidade, o dever ineludível de ordenar e preparar previamente a nossa mentalidade antes de tratar da realidade de Cristo. No nosso caso, impõe-se uma reflexão crítica que anteceda as investigações cristológicas, com o objecto de examinar intelectualmente as possibilidades do divino.

Em consequência, vamos perguntar-nos: que disposições psíquicas, que condições subjectivas necessita o homem contemporâneo para escutar a mensagem de Cristo, não apenas exteriormente, mas na sua essência? Que atitude básica de espírito requer previamente o acto religioso, isto é, a fé viva em Cristo?

É inútil falar desse Cristo antes de explicar com clareza o modo particular de O reconhecer.

* * *

Agradeçamos à escola fenomenológica o bom serviço que nos prestou ao chamar a atenção para a relação essencial entre o acto e o objecto, para a dependência íntima do nosso conhecimento em relação ao conhecido, pois toda a apreensão de um objecto determinado supõe uma atitude particular perante ele.

Aplicando esta teoria geral à questão da fé em Cristo, concluiremos: se existe a possibilidade de Deus Se ter manifestado em Cristo, se acreditamos, pelo menos, que em Cristo há algo de divino, ainda que apenas a título de possível objecto de investigação, então esse possível divino, pelo próprio facto do seu carácter particular, da sua natureza especial, deverá ter e terá necessariamente uma repercussão sobre o próprio acto e sobre a série de actos, e, com isso, também sobre o método pelo qual nos esforçamos por reconhecê-lo.

O que caracteriza o divino, mesmo considerando apenas a sua essência, sem nos preocuparmos com a realidade da sua existência, é certamente a

sua exigência de absolutidade, a maneira incondicional como se apresenta, fazendo-nos sentir, a nós que o procuramos, os limites da nossa dependência e impotência absoluta como criaturas.

Desde o momento em que se estuda o divino, ainda que apenas como mera possibilidade, o homem sente-se antecipadamente, mesmo antes de ter tirado uma conclusão acerca da realidade da sua existência, transportado de uma questão puramente científica, impessoal e objectiva, para outra pessoal e que interessa ao mais íntimo do seu ser. É necessariamente uma questão de salvação e, por isso mesmo, essencialmente prática. Não nos encontramos, pois, num terreno puramente teórico, nem perante um mero problema científico, mas diante de uma questão existencial, cuja solução determina ou imprime carácter a todo o nosso ser.

A simples possibilidade de tratar com Deus impõe ao homem a obrigação de prestar atenção para saber se Deus fala realmente, pois, nesse caso, não fala alguém que possa ou queira deixar-me indiferente, mas o Senhor, o meu Senhor, no qual, se existe, radica até ao mais íntimo do meu ser. A simples possibilidade de Deus Se ter manifestado na natureza humana, e isto até ao último limite, até à Encarnação do seu próprio Filho, implica para o homem algo tão comovente, assustador e maravilhoso que, sob pena de pecar contra a própria essência do seu ser, não pode continuar tranquilamente o seu caminho ou deixar isso de lado encolhendo os ombros. O problema da Encarnação não é, pois, antecipadamente para nós da mesma ordem, por exemplo, que o da constituição das formigas ou da vida dos insectos.

Que consequência traz isto consigo para os nossos estudos relativos a Jesus Cristo? Começemos por precisar a posição básica do homem que estuda e investiga. Depois investigaremos como deve ser o acto concreto, a busca e descoberta de Jesus Cristo, isto é, a nossa fé.

Como não se trata de um mero problema científico, mas de algo que diz respeito à salvação e à consciência, o estudo consciencioso, a seriedade moral, o respeito e a sinceridade, tanto no modo de colocar como na solução do problema, têm aqui uma exigência não apenas de ordem científica, mas também moral e religiosa.

Não é apenas uma falta contra a verdade e a realidade histórica, mas também uma frivolidade e uma ligeireza blasfema expor-se a procurar a palavra de Deus encarnado e negá-la, tratando superficialmente o problema com hipóteses ou ocorrências irreflectidas, ou quando, por mera vaidade literária, se expõem teorias radicais e revolucionárias^[1], violentando sarcasticamente e mutilando arbitrariamente os textos primitivos com procedimentos contrários a toda a crítica sã e razoável^[2].

Do ponto de vista da seriedade e do respeito que um tema tão sublime deve impor a uma consciência recta como dever sagrado, os estudos da escola «*radical*» sobre a vida de Jesus Cristo^[3], a partir dos «*fragmentistas*», mostram a espantosa ligeireza com que foi tratado aquilo que existe de mais santo no mundo.

Não nos compete julgar a pessoa destes teólogos, mas sim os seus métodos. É um facto que tantas teorias anteriormente levantadas com grande audácia e confiança, por exemplo, a origem puramente literária e anónima do cristianismo, a oposição entre o Cristo dos sinópticos e o de São Paulo, o carácter exclusivamente escatológico da mensagem de Jesus, etc., todas, sem excepção, estão hoje desacreditadas; e não menos certo é também que os exageros da crítica textual dos Evangelhos dificultaram, até tornar completamente impossível, a compreensão do cristianismo histórico, ao ponto de a própria crítica se perder nas suas conclusões, julgando mais acertado, para sair do monte de ruínas que para ela é o Jesus «*histórico*», refugiar-se num Cristo meta-histórico. Ambos os factos bastam para despertar a suspeita de que a teologia «*crítica*» não colocou no exame e apreciação dos textos bíblicos o cuidado e a seriedade moral que requer a investigação das coisas divinas.

Com a rapidez do relâmpago se manifestou esta tara fundamental, a sua impiedade e falta de respeito religioso, quando Kaltoff, Smith, Jensen e Drew, com base nas hipóteses dessa crítica, acabaram por negar a própria existência de Jesus. Sem dúvida, o método indignante com que estes escritores, Drew em particular, procuraram unir uma vergonhosa ausência de crítica com a dúvida mais radical e absurda relativamente a todas as afirmações e interpretações do cristianismo, «*pelo descaramento da sua impudente tendência*», provocou uma «*reacção em sentido moral*»,

precisamente entre os críticos. Contudo, esses autores nada mais faziam do que levar até às últimas consequências, embora à sua maneira, aquilo que a teologia crítica tinha iniciado e com cujo espírito estavam identificados.

Quem é cego para os valores da essência do religioso e do santo é incapaz, de antemão, de apreciar em todo o seu valor as fontes religiosas e, em particular, os Evangelhos. E quem, por causa dessa cegueira perante o santo, não leva a sério desde o princípio a pretensão do Evangelho, palavra divina, de ser a mensagem do Filho de Deus feito homem, aproximando-se do Jesus dos Evangelhos com uma atitude semelhante à de um juiz de instrução, consciente da sua superioridade, que examina a causa de um acusado suspeito, esse fecha *a priori* toda a possibilidade de compreender o mistério de Deus.

A única atitude razoável para o homem, para a criatura, para o pecador, desde o instante em que aparece, ainda que ao longe, a simples possibilidade do divino, é a de uma busca humilde e respeitosa, inspirada não por uma curiosidade científica, mas pela nossa necessidade existencial de salvação e felicidade, conscientes da nossa insuficiência e fragilidade. A mensagem de Cristo soará como algo estranho àquele que não estiver totalmente tomado por essa insuficiência e não repercutirá no seu interior, não encontrará eco no seu coração.

A consciência comovida e inquieta é o lugar apropriado, o campo fértil onde o Evangelho de Cristo lança as suas raízes e produz as suas flores e frutos. É também o único que promete verdadeiro êxito ao estudo científico do Evangelho. O investigador, o crítico que não reza e não clama do mais fundo do seu coração: «*Senhor, ensina-me a rezar! Senhor, ajuda a minha incredulidade!*», não deveria pôr as mãos no Evangelho.

A segunda condição requerida pelo carácter especial desta questão de Cristo, questão de vida eterna e de consciência, é uma atitude franca e leal, sem prevenções nem preconceitos perante tudo o que implica a possibilidade do divino.

Verdadeiramente livre de prevenções está apenas aquele que se encontra disposto a admitir sem vacilar todas as manifestações sobrenaturais que acompanhem a aparição de Cristo, desde o momento em que estejam

suficientemente provadas à sua ciência e à sua consciência, por mais que contradigam a mentalidade mecânica e determinista corrente.

Aqui se torna patente outro defeito do método «*crítico*». Consiste em transportar pura e simplesmente os princípios do método histórico ordinário para o campo dos estudos relativos à vida de Jesus, passando por alto que aqui nos encontramos num terreno qualitativa e absolutamente diferente, pois trata-se do divino. Deus, mesmo considerado como simples possibilidade, é essencialmente princípio único, *a se*, e jamais, portanto, relacionado de maneira intrínseca com as coisas e o seu devir.

Se este Deus Se manifestou em Cristo, pode dizer-se de antemão que a sua figura histórica não poderá compreender-se plenamente pela aplicação pura e simples das leis ordinárias da história, isto é, procurando explicá-la pelo meio ambiente que a precedeu e no qual depois viveu. Necessariamente há-de constituir algo de novo, independente, iluminando como aurora de um dia totalmente novo na história do mundo. São inúteis, por isso mesmo, os esforços feitos tentando aplicar a Jesus, isto é, à sua vida e actividades, as aparentes analogias que podem encontrar-se na história. Se Cristo é de natureza divina, a sua pessoa e a sua actividade devem ultrapassar tudo o que é humano e criado, transcendendo toda a experiência.

O medo do extraordinário, do totalmente novo em Cristo, provém de um desconhecimento total da essência do divino. O historiador pode muito bem deter-se diante dessa novidade e reconhecer que os meios científicos ao seu alcance não lhe permitem aprofundar mais. Pode também, e até deve, tentar, na medida do possível, captar essa novidade na trama da história para depois a interpretar. Mas não lhe é lícito pretender excluir *a priori* e sistematicamente a possibilidade de uma intervenção divina no mundo criado, pois de outro modo expõe-se a desvirtuar, por causa de ideias preconcebidas e em virtude de uma fé cega na sua própria ideologia, os factos históricos e as manifestações de Deus.

Negar, por princípio, toda a intervenção milagrosa do *Deus mirabilis* na história constitui uma nova fonte de erro particularmente perigosa no estudo de Cristo.

No fundo da escola «*crítica*» pode descobrir-se quase sempre, de modo mais ou menos consciente, uma fobia ao milagre, inspirada por preconceitos deístas ou monistas, fobia essa que é erigida, por muitos críticos, em princípio de distinção infalível para separar, segundo eles, as tradições primitivas das adições secundárias e lendárias.

Com isso priva-se os documentos evangélicos primitivos de toda a vida e alma, ainda antes de começar a estudá-los, forjando-se assim uma ideia de Deus que não existiu em nenhuma religião verdadeiramente viva. Em toda a parte, sempre que um homem rezou, teve presente no seu pensamento o Deus dos milagres, o Deus cujo fogo, no tempo de Elias, consumiu o holocausto, e «*vendo isto o povo, caíram todos sobre os seus rostos e disseram: “O Senhor é Deus, o Senhor é Deus!”*» (3 Reg 18, 38-39).

* * *

O facto de o problema de Jesus ser um problema de salvação determina não apenas a atitude fundamental daquele que estuda e investiga, mas influencia também o próprio acto do conhecimento pelo qual acreditamos em Cristo, distinguindo especificamente o conhecimento religioso de todos os demais conhecimentos meramente profanos, antes de mais pelo facto de interessar ao homem globalmente e não apenas à razão, pondo em jogo as energias emocionais, além das cognitivas.

As ciências profanas procedem de maneira puramente racional, no sentido em que as suas perguntas e respostas dependem exclusivamente, tanto na origem como na solução, da matéria estudada, e rejeitam por princípio toda a consideração relativa às necessidades e interesses subjectivos. A ciência profana não tem outro desejo senão a verdade, nem outra necessidade senão conhecer e ordenar com a máxima clareza o mundo interior e exterior.

No homem que procura a certeza religiosa não intervém apenas o anseio da verdade, mas, tratando-se da possibilidade do divino e do santo, entram em actividade as tendências e disposições orientadas para isso. A alma humana não é uma simples *tabula rasa*; pelo contrário, como ser condicionado e finito, está essencialmente relacionada com um Absoluto, e

experimenta essa relação necessária no mais profundo do seu sentimento vital como uma angustiante e enigmática falta de plenitude, como uma inquietação e uma vaga necessidade de eternidade e perfeição, como uma febre de Deus. Santo Agostinho formulou assim esta experiência fundamental: «*o nosso coração está inquieto enquanto não repousa em Deus*».

Esta angústia metafísica do homem provém de uma espécie de sentido para a totalidade do cosmos, para os seus fundamentos primários e básicos, e deriva também da visão panorâmica de cada uma das suas partes, que tendem para uma última unificação de valores. Por outras palavras, a nossa angústia supõe um sentido, ou pelo menos, uma tendência metafísica.

Essa angústia, essa tendência metafísica, assume no homem de consciência recta uma tonalidade especial, ou melhor, experimenta uma interiorização e um aprofundamento por causa da íntima aflição do sentimento de culpabilidade perante o moralmente santo e também pela clara consciência de nos encontrarmos despojados dos mais altos valores pessoais concedidos e destinados pela Providência ao nosso ser.

Dessa angústia, ao mesmo tempo metafísica e moral, dessa vergonha perante o Ser e o Valor supremos, nasce no homem o sentimento religioso, que os antigos filósofos e teólogos denominaram «*fé inata*», ou sentido para o santo e o divino, qualitativamente distinto de todos os demais e que reage de um modo especial e até exclusivo perante as manifestações do divino que, se são autênticas, o atraem e cativam totalmente.

Não temos necessidade de nos deter aqui a estudar se este sentido inato da santidade, resultante da conjugação metafísica e moral, é um dom da natureza ou consequência de uma lenta evolução do homem ao longo de milhares de anos. Basta-nos provar no homem histórico a sua existência e vitalidade, tão grande que, segundo ensina a história, se manifestou incessantemente criadora, chegando a produzir obras imaginárias. Com efeito, da tendência metafísica tiveram origem as formas multicolores de divindades próprias das religiões dos povos civilizados da Antiguidade, cujos mitos, por sua vez, estimularam e fecundaram o pensamento antigo.

A tendência moral e o sentimento de culpabilidade dela nascidos aparecem não apenas na confissão, tão difundida entre os antigos, mas principalmente no notável anseio de redenção que, em quase todas as religiões, conduziu a ritos de expiação e sacrifícios, dando origem à fé num Salvador e Mediador, tanto nas antigas como nas novas religiões dos mistérios.

Esta fusão da tendência metafísica com a moral, isto é, no sentimento religioso, foi tão intensa e fecunda que se delimitou e independizou do campo do são e razoável, ao ponto de o homem dominado por ela acabar por acreditar reais, sem o serem, esses desejos e ideais que ele próprio formara na sua imaginação febril. Deve aceitar-se, portanto, que uma das características essenciais da religiosidade pagã é precisamente o facto de esta ter tido origem na mencionada tendência e, em consequência, não passar do produto de um sentimento totalmente irracional.

Que valor intelectual corresponde a essa inclinação religiosa na medida em que influencia o conhecimento religioso, a fé em Cristo? Naturalmente, não temos qualquer necessidade de discutir a teoria esboçada por Schleiermacher e desenvolvida por Ritschl, que pretendia encontrar no sentimento religioso o único órgão de toda a experiência religiosa.

Esta doutrina do sentimento dos valores e a valorização puramente psicológica da Revelação que ela implicava pertencem hoje ao passado.

Por último, não foram os representantes da «*teologia dialéctica*» que a derrubaram no seu ataque cáustico, pois, tanto do ponto de vista da teoria do conhecimento como do da teologia, ela era igualmente insustentável e trazia em si mesma a morte. Segundo a teoria do conhecimento, porque os simples juízos de valor que não se apoiam em juízos claros de existência caem necessariamente no âmbito do subjectivo e não têm, portanto, qualquer certeza objectiva. Na apreensão da realidade, a primazia pertence não ao valor, mas ao ser, e por isso a direcção cabe ao conhecimento discursivo e não ao sentimento.

Teologicamente, esta posição é também indefensável, visto que não considerava o cristianismo, no seu fundamento e conteúdo, senão como um produto humano criado, isto é, a vivência do valor religioso, em vez da

realidade firme e eterna da palavra de Deus, que assim ficava profanada, ao ser despojada da sua sublime transcendência para se converter em algo puramente humano. A figura de Cristo deixaria então de ser a revelação e a obra de Deus, para passar a ser a do nosso sentimento religioso que, como categoria sintética *a priori*, viria a ser o encarregado de impor uma forma e um sentido religioso aos dados da experiência extraídos dos Evangelhos, caso em que seria impossível uma imagem objectiva de Jesus.

No problema de Cristo, precisamente porque se trata de um problema de realidade, de determinar objectivamente um mundo de factos que transcende o eu, a direcção pertence não à minha vivência subjectiva, mas à potência criada com a finalidade de apreender a realidade e julgar criticamente essa apreensão, potência que, evidentemente, é o pensamento, à cuja clara e fria luz deve procurar-se a solução, e não ao claro-escuro incerto do sentimento que actua às apalpadelas.

Mas, por outro lado, é igualmente certo que o conhecimento religioso (precisamente porque é um conhecimento existencial que absorve completamente o homem) está também intimamente unido ao sentimento religioso, tanto no princípio como no fim do acto cognoscitivo.

No princípio, orientando o sentimento e o interesse pela verdade numa direcção precisa, a do santo e do divino. Dirige, portanto, perguntas concretas ao mundo «*fenoménico*», sugerindo ao pensamento certas possibilidades e levando-o deste modo a estudar esse mundo segundo as mencionadas possibilidades.

Serve, pois, de introdução, visto do lado humano, ao acto cognoscitivo, e dá-lhe uma direcção determinada no momento em que a razão investigadora encontra vestígios de Deus, alguns factos que a fazem supor a acção de um poder acima do criado; ao chegar diante do incompreensível, perante séries causais interrompidas, perante um vazio no criado e perante factos que não consegue explicar de modo natural, mas apenas mediante a intervenção divina, então o sentimento religioso reforça esta interpretação, vivendo-a e valorizando-a como uma revelação do poder infinito da justiça e do amor de Deus.

Enquanto a razão se limita a provar a realidade dos acontecimentos, o seu encadeamento com o passado e o futuro, a sua situação particular no conjunto da realidade experimentável, o sentimento religioso experimenta a plenitude viva do seu conteúdo metafísico e do seu valor, apesar de esta situação não poder ser determinada senão de modo negativo, como um vazio e uma falta dessa realidade, que exigem, portanto, uma primeira causalidade sobrenatural.

A razão pode, por exemplo, julgar a ressurreição de Cristo na medida em que ela pertence à experiência do tempo e do espaço e possui uma história externa. Pode indicar também o ponto preciso onde a possibilidade de uma revelação está excluída e aparece o vazio acima mencionado, o inaudito; e é até capaz de manifestar pelos seus próprios meios quando existe um facto inexplicável por uma série de causas naturais, encontrando-se, portanto, perante um facto sobrenatural. Contudo, o conteúdo religioso propriamente dito, a energia arrebatadora e o valor comovente da Ressurreição escapam ao seu alcance.

Aqui entra em jogo o sentimento religioso para completar e captar em toda a sua profundidade os factos previamente analisados e esclarecidos pelo entendimento, estabelecendo deste modo um contacto íntimo que tudo revela, uma união entre o objecto, a verdade conhecida e o sujeito. Só nas profundezas do sentimento religioso pode dar-se, do ponto de vista humano, a passagem interior e decisiva através da verdade conhecida. O panorama filosófico e histórico preparado pela inteligência fica transformado pelo sentimento religioso, de um conhecimento puramente objectivo e impessoal em algo íntimo, numa verdade vivida, a minha verdade, a tua verdade.

O sentimento religioso tem, pois, uma missão especial no processo do conhecimento religioso. Só que o seu papel consiste não em dirigir, mas em completar, e por isso deve depender constantemente do juízo do entendimento que o precede.

Quando o sentimento se separa da inteligência, como na vivência de redenção dos mistérios pagãos, perderá necessariamente o apoio numa base real e também a sua verdade e credibilidade, faltando-lhe, por isso mesmo, o carácter de uma autêntica experiência religiosa, verdadeira e duradoura. Precisamente aquilo que diferencia a vida da religião cristã das demais é

que não assenta sobre afirmações gratuitas, mas sobre a razão, podendo assim satisfazer permanentemente o espírito.

* * *

No conhecimento religioso, diferentemente do profano, misturam-se elementos do sentimento com os intelectuais, e da acção conjunta de ambos e da sua perfeita adaptação resulta uma plenitude pessoal, um estar tomado pela verdade.

Mas nisso não se esgota, de modo algum, a essência do acto religioso.

Falando com propriedade, não fizemos mais do que enunciar uma condição preliminar, um instrumento necessário, que torna possível, da parte do homem, o acto da fé em Cristo. Quanto ao conhecimento religioso em si mesmo, não pode compreender-se a partir de perspectivas humanas, mas divinas. O objecto do referido conhecimento é Deus vivo, e a teologia, particularmente a cristã, tem por fim dar testemunho da actividade amorosa que nasce das insondáveis profundezas da vida do Deus trino e eterno, que se nos revelou no seu Filho, tratando-se, portanto, da comprovação de realidades que, em si mesmas, ultrapassam os limites da experiência puramente humana, devendo-se exclusivamente ao amor espontâneo e inefável de Deus.

Por tudo isto, o conhecimento de semelhantes factos não pode provir de modo algum do homem, mas do próprio Deus. Isto é, só pode tratar-se de uma via de conhecimento que vai do céu para a terra e não vice-versa. Só Deus conhece a infinita riqueza da sua essência, o «*mistério escondido desde os tempos eternos*» (Rom 16, 22), e depende unicamente d'Ele e da sua graça livre e gratuita decidir se, e em que medida, podemos conhecer essa divindade; e, nesse caso, isso só pode consistir, da parte de Deus, numa revelação inteiramente gratuita, e, da parte do homem, naquela que lhe foi concedida.

Deus é, portanto, sempre sujeito, o doador, Aquele que Se comunica gratuitamente, e quando a sua palavra chega até nós, devemos adoptar uma

única atitude: a da fé e da confiança. Em suma, os únicos caminhos pelos quais podemos encontrar Cristo são a revelação de Deus e a nossa fé.

Daqui se vê a contradição em que incorre a investigação «*crítica*», quando pretende estar capacitada, comportando-se como se realmente o estivesse, para resolver decisiva e definitivamente, mediante o método filosófico e histórico (com meios totalmente humanos, portanto), o divino mistério de Cristo e da sua Redenção.

O fio do argumento desvia-se, pois, precisamente no ponto onde começa a verdadeira questão, a da divindade da pessoa e da obra de Cristo, e o método puramente empírico está necessariamente condenado ao fracasso, ficando fora do seu alcance as riquezas da realidade sobrenatural de Deus e de Cristo. Precisamente por isso a teologia «*crítica*» viu-se obrigada a separar radicalmente o «*Jesus da história*» do «*Jesus da fé*», em oposição irreduzível, o que a levou a sacrificar o Cristo da plenitude que vivia nos corações da primitiva comunidade orante, considerando-o um mito.

Pode afirmar-se que a referida teologia fracassou necessariamente porque empregou de modo radical um método que, pela sua própria essência, podia chegar apenas até ao limiar do mistério propriamente dito. E a sua trágica culpa foi que, apesar da insuficiência do seu procedimento, considerou os pobres conhecimentos ao seu alcance como a soma de toda a possível ciência acerca de Jesus. Assim terminou no mesmo princípio que julgava ser o fim.

O que caracteriza o objecto deste conhecimento religioso é que nada podemos conhecer de Cristo e do seu mistério sobrenatural, supondo que tenha sido revelado ao mundo, senão na medida em que o próprio Deus Se manifestou no seu Verbo, isto é, pelo caminho da revelação e da fé. A antiga fórmula da teologia: *Credo Deo Deum*, converte-se em *Credo Christo Christum*. Só pela fé chegaremos a Cristo.

Nem sequer essa fé nos mistérios de Jesus, na geração eterna do Filho pelo Pai, na Encarnação do Verbo divino, na morte redentora do Verbo encarnado, é uma acção unicamente nossa. Vista superficialmente é, sem dúvida, um acto do homem. A vontade humana, comovida perante a majestade de Deus revelador, obrigou a nossa razão a dar um assentimento

firme aos mistérios de Cristo, por mais que estes permaneçam ainda insondáveis depois da revelação.

No entanto, o nosso entendimento não se deixaria mover deste modo pela vontade, superando toda a obscuridade e assentindo à revelação divina, se não fosse por um dom sobrenatural especial que o capacita para isso (Cf. S. Thom. *De verit.* q. 14, a. 4º, a. 2 ad 10). Os teólogos falam de uma aptidão infundida pela fé (*habitus fidei infusus*). A nossa vontade, por sua vez, nunca poderia decidir-se pelo reino das realidades sobrenaturais se a graça de Deus não a dispusesse interiormente para isso (S. Thom. *Summa Theol.* 2, 2 q. 6 ad 1). Por isso São Tomás denomina a graça «*a causa verdadeira e mais excelente da fé*», e ao nosso conhecimento por ela, «*antegozo*» (*praelibatio*) da visão beatífica (*Comp. Theol. ad Regin.* c. 1).

Esta graça resplandece ainda mais radiante na fé vivificada e fecundada pela caridade. Os dons do Espírito Santo, em particular os de «*sabedoria*» e «*entendimento*», infundidos na alma conjuntamente com a santa caridade, transformam o nosso espírito, «*aparentando-o com as coisas divinas*», e convertem a nossa fé decidida em certeza e vida felicíssima (Cf. S. Thom. *Summ. Theol.* 2, 2 q. 45, a. 2).

Assim, no princípio de todo o conhecimento autêntico, pleno e total de Cristo, encontramos, como fundamento sobrenatural *a priori*, por assim dizer, o facto básico assinalado pelo próprio Jesus Cristo no momento em que Pedro Lhe chamou Cristo pela primeira vez: «*Não foi a carne nem o sangue que to revelou, mas o meu Pai que está nos céus*» (Mt 16, 17). A fé em Cristo não é o resultado imediato de estudos laboriosos, nem a simples conclusão de certas premissas. Nenhum argumento de apologética ou de teologia pode, em sentido rigoroso, conduzir-nos ao mistério de Cristo por meio de uma demonstração estrita. A fé em Cristo é, na sua evolução e aparecimento, o facto de Deus, um beijo do seu amor inteiramente gratuito, o seu Verbo criador dirigido a nós. Não há verdadeira fé n'Ele sem o Espírito Santo. Todo o estudo puramente científico pode ser apenas um preâmbulo ou trabalho preliminar, limitando-se a construir, ou melhor, a pôr a descoberto os degraus que conduzem ao santuário. Mas jamais poderá introduzir nele; isso podem-no unicamente o Pai que está nos céus e o Espírito Santo.

Surge então esta pergunta inquietante: será acaso a fé em Cristo, em definitivo, algo de irracional, um incompreensível acontecimento místico provocado em mim de modo imediato por Deus, sem que, da minha parte, eu possa estabelecer os fundamentos com as minhas provas e experiências de homem e com a consideração dos testemunhos extraordinários de Deus, dos seus sinais e milagres? Ao afirmar o facto de que a fé em Cristo é, na sua essência, *fides infusa*, operação imediata de Deus, não se suprimem ao mesmo tempo todos os testemunhos e provas humanas, naturais e históricas, aquilo a que os teólogos chamam «*motivos de credibilidade*»?

É esta a conclusão a que chegam os representantes da teologia «*dialéctica*». Na nossa última polémica com ela vamos simultaneamente precisar melhor as relações dos elementos da razão com o assentimento da fé relativamente à sua essência sobrenatural.

Em reacção aguda contra a teologia da vivência e valorização de tipo psicológico de Schleiermacher e da sua escola, a teologia dialéctica preocupa-se, antes de mais, em assegurar a transcendência de Deus e a sua realidade objectiva independentemente de toda a experiência subjectiva. Neste sentido une-se às mais nobres preocupações da teologia católica, mas afasta-se dela ao mesmo tempo pelo modo particular como descreve e pretende assegurar a transcendência de Deus. Tem aqui ressaibos da primitiva herança de Calvino.

Se Lutero e Calvino deformaram a verdade tradicional de que Deus faz tudo, afirmando que Deus opera «*sozinho*», os teólogos dialécticos, continuando o espírito de Calvino, agudizaram esta última afirmação no sentido de que a actividade única de Deus se basearia na sua diferença qualitativa e infinita em relação ao mundo, diferença tal que torna metafisicamente impossível toda a colaboração entre as forças divinas e humanas e toda a espécie de «*encarnacionismo*». O mundo e tudo o que nele está envolvido — a moral e a civilização, a ciência teológica, a Igreja visível, a palavra da Bíblia e até a humanidade de Jesus enquanto faz parte do mundo — tudo isto constitui uma espécie de parêntesis com sinais negativos, numa incerteza absoluta, no domínio da morte, de tal modo que, do lado terrestre, não se poderia de maneira alguma lançar uma ponte —

quer pelo conhecimento, quer pela experiência — em direcção a Deus, que está no além.

Na medida em que os Evangelhos pertencem ao mundo e ao tempo, o carácter problemático e incerto acompanha as suas palavras e o seu sentido literal e, por conseguinte, também a imagem que nos dão de Cristo.

De um ponto de vista humano, não há motivo para não julgar a manifestação histórica de Jesus e especialmente os seus milagres segundo a analogia de outros fundadores de religiões e dos seus prodígios, isto é, como produto em grande parte do mito e da imaginação piedosa dos crentes. Mas é caminhar antecipadamente para um fracasso e um desvio da fé procurar construir uma figura histórica de Cristo mediante os dados da Bíblia com um método puramente científico e humano e depois, partindo desse sólido fundamento histórico, esforçar-se por chegar à fé no Cristo celeste, isto é, tentar deduzir apenas dos relatos evangélicos os motivos de credibilidade.

Este método é tanto mais infrutífero e tanto mais desprovido de sentido quanto o homem, carregado com o pecado original, ainda que justificado e perdoado, não deixa por isso de ser pecador, e, como tal, não possui qualquer órgão para o santo e o divino, pelo que, deste ponto de vista, não pode descobrir nos Evangelhos, reconhecendo-as e vivendo-as, as marcas de Deus. Para a teologia dialéctica não são apenas os mistérios da fé cristã e o conteúdo da revelação que não podem chegar a constituir para nós uma certeza, se não for pela graça divina — e de modo algum pelo nosso conhecimento e experiência pessoal —, pois o mesmo sucede também com o acto pelo qual Deus Se revela, isto é, o facto da revelação. Para o olhar simplesmente humano, no terreno da história evangélica tudo isto não passa de fragmentos.

O homem em busca é como um pobre náufrago no Pólo Norte, que tenta descobrir o seu caminho por entre grandes blocos de gelo oscilantes, que se quebram e destroçam chocando entre si, agravando-se ainda mais a situação pelo facto de a sua vista estar ofuscada e os seus membros paralisados. Se, apesar de tudo, procura e encontra o seu caminho, deve esse «*apesar de tudo*» exclusivamente a Deus e à sua graça. Portanto, a sua fé nada tem de humano, nem quanto ao conhecimento nem quanto à experiência; é

simplesmente a obra de Deus, um processo metafísico provocado na alma por Ele, sem qualquer relação ou base psicológica.

Não é o momento de discutir em pormenor esse conceito de fé da teologia dialéctica. Basta recordar que a Igreja primitiva e o próprio Cristo jamais prescreveram este caminho da graça só. Pelo contrário, toda a pregação de Jesus, os seus milagres e sinais culminam na intenção de induzir o homem à comprovação pessoal das suas palavras e exortações.

«*Examinai as Escrituras; são elas que dão testemunho de Mim*» (Jo 5, 39).

«*Se não acreditais nas minhas palavras, acreditai ao menos nas minhas obras*» (Jo 14, 11).

Mesmo depois da sua ressurreição, apela não apenas à graça, mas ao dever de consciência dos discípulos de Emaús, aos quais obrigava em consciência a estudar as Escrituras (Lc 24, 25). Os próprios evangelistas não pretendem senão mostrar, na vida histórica de Jesus, os sinais que devem levar o espírito reflexivo a descobrir o mistério de Cristo. Colocam-se intencionalmente ao serviço da apologética apostólica, para convencer os crentes da solidez da sua doutrina, como diz São Lucas no prólogo (1, 4).

Muito significativo é, a esse respeito, o facto de os Apóstolos, depois do suicídio de Judas, terem atribuído capital importância a que o discípulo substituto fosse alguém que pudesse dar testemunho daquilo que tinha visto e ouvido durante «*todo o tempo em que o Senhor Jesus entrou e saiu do meio de nós, desde o baptismo de João até ao dia em que subiu aos céus*» (Act 1, 21).

Evidentemente, não conheciam outro caminho para o mistério de Cristo senão a sua vida e actividade histórica. Portanto, a fé que Jesus e os seus evangelistas pediam não era infundada.

Sem dúvida alguma, a divindade e a redenção do mundo que Jesus atribui a Si mesmo pertencem, pela sua própria essência, ao campo do sobrenatural e do supra-histórico e, por conseguinte, também ao da fé. Mas, sem dúvida também, a pretensão de Jesus, assim como as provas que dá de

Si mesmo para a justificar, pertencem igualmente à história e necessitam, por isso, como qualquer outro fenómeno histórico, de um estudo e de um fundamento racional e crítico.

Só posso e devo considerar-me um homem pensador e consciente da minha responsabilidade ao dizer «*sim*» à revelação de Deus em Cristo, depois de ter comprovado suficientemente a realidade histórica desta revelação, encontrando-se, por conseguinte, assegurada a sua credibilidade ao meu entendimento.

Em linguagem teológica diríamos que a fé sobrenatural, dom de Deus, na realidade misteriosa de Cristo, supõe o conhecimento racional da credibilidade do Jesus «*histórico*» e dos seus testemunhos. Só depois de me ter assegurado pela história de que existiu um homem que Se considerou Filho de Deus e Redentor da humanidade, e de que esse homem é absolutamente digno de confiança, só então posso e estou obrigado pelo entendimento e pela consciência a acreditar no testemunho tão misterioso desse homem, que se perde nas profundezas da Trindade e está para além da história.

O caminho que conduz ao mistério de Cristo não se baseia, portanto, nas brumas incontroláveis do meta-histórico impossível de julgar, contornando os abismos do paradoxal e do inacreditável, mas no terreno plano e luminoso da vida histórica de Jesus. Tal é o caminho da fé: por Jesus até Cristo, ou mais claramente, como diz Santo Agostinho: *Per hominem Christum tendis ad Deum Christum*.

Mas, por outro lado, a *sã* razão põe-se tão em guarda contra uma mística exagerada da fé como igualmente se mantém à distância da posição puramente natural que confia exclusivamente nos motivos de credibilidade.

Pelo contrário, conserva um justo meio e defende a colaboração da razão e da graça, de Deus e do homem.

Sem dúvida, a *sã* razão humana, com os seus próprios recursos, com a ajuda de um método sólido e estimulada e animada pelo sentimento religioso, é capaz de encontrar afirmações certas sobre Jesus e a sua obra e

pode levar até à evidência a credibilidade da sua pessoa e daquilo que afirmou acerca de Si mesmo.

Certamente, perante essa evidência, uma consciência recta é solicitada e impelida a decidir-se livremente por Cristo e pelas consequências implicadas na sua confissão: uma conversão completa e uma renovação interior.

Mas é igualmente certo que o homem, carregado com as consequências do pecado original e inclinado para o mal, não tende simplesmente para essa decisão, heroica na realidade; antes, no seu caminho para a fé, necessita da energia curativa da graça para romper as suas cadeias terrenas e a rede de imagens e desejos sensuais que sufocam o seu espírito, para assim alcançar a independência e imparcialidade de juízo necessárias para se decidir pela fé.

Só este impulso misterioso e esta força do amor divino, que libertam a nossa alma e as nossas faculdades — sentimento, inteligência e vontade — de toda a preocupação egoísta, conferem deste modo uma espécie de atmosfera mais pura e mais suave para seguir os vestígios mais evidentes da revelação divina, para reconhecer nos factos históricos o traço do sobrenatural e eterno com a segurança e pureza de um homem regenerado. Então poderemos vislumbrar e afirmar, com toda a energia, rectidão e certeza de um homem que retira a sua decisão das claridades profundas de todo o seu ser, a penetração do sobrenatural, do eterno e imutável, na trama da natureza, da história e de tudo aquilo que está em movimento.

No meio da confusão de milhares de vozes humanas poderemos reconhecer, discernir e escutar, sob o influxo dessa graça libertadora, com uma sensibilidade nova e inaudita para o santo e o celestial, a voz do Pai, e confessar com certeza incomparável: *Amém! Amém! Foi Ele, só Ele quem falou, Deus, o Senhor!*

Resumindo o que foi exposto, conclui-se:

1.º Chegamos ao mistério sobrenatural de Cristo, ao seu reconhecimento, pelo caminho da fé, não pelo da ciência. Essa fé é obra

divina, sobrenatural, tanto pelo seu objecto como pela sua origem, um «*dom de Deus*» (Ef 2, 8).

2.º Esta fé no mistério de Cristo, sobrenatural na sua origem, não é, contudo, arbitrária de modo algum. Assenta antes sobre a evidência histórica da credibilidade de Jesus e da sua obra. *Per Iesum ad Christum*.

Os teólogos, enquanto expõem os motivos de credibilidade em Jesus, preparam a fé sobrenatural n'Ele, embora não a produzam.

3.º O próprio argumento de credibilidade estabelecido por considerações puramente históricas e racionais não alcança toda a sua força conclusiva e directriz para o espírito carregado com as consequências do pecado original enquanto a graça redentora de Deus não libertar o entendimento e a vontade do homem das suas cadeias hereditárias.

Em conclusão, tanto no princípio como no fim do nosso caminho para Cristo está a graça, está o Pai das luzes, e não o homem, nem a palavra humana ou apologética, mas unicamente a verdade e o amor divinos.

Um dia, os discípulos navegavam pelo lago de Genesaré. Era a quarta vigília da noite. E eis que viram Jesus caminhar sobre as águas. «*Todos O viram*» (Mc 6, 49). Viram-n'O claramente. Contudo, foram invadidos pelo medo: não seria talvez um fantasma, um espectro? «*E gritaram.*» Então Jesus falou-lhes: «*Tende confiança, sou Eu, não temais.*»

Também nós, nos capítulos seguintes, navegando pelo mar agitado do conhecimento puramente humano, ainda que religioso, veremos claramente Jesus. Contudo, talvez sejamos assaltados pelo medo: «*Não será tudo isto um fantasma, uma ilusão?*» Isso será possível enquanto permanecermos no puramente humano. Só quando o próprio Jesus falar, quando a sua palavra divina e a sua graça nos alcançarem, desaparecerá toda a possibilidade de engano e todo o temor: «*Tende confiança, sou Eu, não temais.*»

III. As fontes da vida de Jesus

Para chegar ao Cristo divino é necessário passar pela manifestação histórica de Jesus, do qual o primeiro não pode ser considerado separado, como já nos ensinaram os primeiros cristãos, testemunhando solenemente a sua fé no nome sagrado de Jesus-Cristo: Jesus é o Cristo.

Esta íntima união entre Jesus e Cristo não fez calar, desde Bruno Bauer, as vozes daqueles que se julgam obrigados a renegar a figura inteira de Cristo, a da terra e a do céu. Como o «Jesus histórico» não pode ser separado do Cristo divino, do «Cristo pneumático», todo aquele que não queira ouvir falar do Cristo que opera milagres, nem da sua figura divina, não tem outro recurso senão suprimi-Lo por completo. Assim, o «não» pronunciado contra o Cristo divino do ponto de vista da crítica devia ser fatalmente um «não» contra o próprio Jesus histórico. Para sair do embaraçoso dilema «Jesus ou Cristo», foi preciso decidir afirmar que o Jesus dos Evangelhos jamais existiu. Apenas se teriam dado certas ideias ou ideais que conseguiram ganhar corpo e expressão ao criar com diversos componentes esta figura de Jesus. A origem do cristianismo seria, por conseguinte, anónima.

A influência crescente da filosofia de Hegel sobre as concepções históricas predispôs a admitir com maior facilidade a possibilidade de explicar o aparecimento do cristianismo, não por uma forte personalidade criadora, mas pelo desenvolvimento feliz de certas ideias poderosamente activas.

Para uns, esse pobre Jesus crucificado não foi mais do que o produto e o ídolo de um movimento de massas proletárias arrastadas pela ideia do Messias. Outros falaram até de comunidades religiosas da Ásia vizinhas da Índia que, antes do aparecimento do cristianismo, adoravam um ídolo de nome Jesus.

Ainda que tenha sido provado de modo indiscutível que o famoso papiro ^[1], sobre o qual se apoiaram principalmente os que sustentavam esta opinião, foi escrito por volta do ano 300 depois de Cristo, e que o verdadeiro culto de Jesus só aparece com o cristianismo, tentou-se unir este

culto anónimo, pré-cristão, de Jesus ^[2], ao mito muito difundido no Oriente de um salvador do mundo que morre e depois ressuscita, pretendendo com isso apresentar o Cristo evangélico como uma mera lenda.

Chegou-se a afirmar que a história de Cristo não era mais do que a reprodução da antiga lenda babilónica de Gilgames ^[3], podendo ser incluída no grupo de sistemas de episódios paralelos que se observam desde há milhares de anos no decurso histórico do espírito humano e que nada têm a ver com a história real.

Perante a questão: terá existido o Cristo dos Evangelhos? não temos mais do que estudar a fundo a literatura cristã, que testemunha a acção histórica de Jesus, e sempre que possível deve recorrer-se também à literatura profana.

Contêm tais testemunhos dados primitivos, relatos históricos acerca da vida de Jesus, ou são apenas notícias sobre as vicissitudes da fé n'Ele? Transmitem-nos história viva ou apenas a fé viva da comunidade cristã que O adorava?

Como os testemunhos pagãos escapam de antemão a toda a suspeita de serem criações da fé cristã, têm, por isso mesmo, perante os exageros da escola mitológica, um valor demonstrativo muito especial.

Possuímos testemunhos à margem do cristianismo, pagãos ou judeus?

Tenha-se em conta que a produção literária do tempo do império romano até Tácito e Suetónio se perdeu totalmente e que, por outro lado, o movimento messiânico (aparentemente destinado ao fracasso desde o princípio) produzido por um carpinteiro de Nazaré, executado, deve ter sido insignificante, entre o fragor dos acontecimentos de então, para chamar a atenção dos historiadores daquela época, de um Justo de Tiberíades, por exemplo, que escreveu uma Crónica, hoje perdida, dos reis judeus desde Moisés até Agripa II.

E assim devemos celebrar a espantosa casualidade de que Tácito e Suetónio nos falem de Cristo e do cristianismo primitivo.

Tácito conta nos seus *Anais* (por volta do ano 116 d. de C.)^[4] que Nero, com o fim de dissipar o rumor que o acusava a ele próprio de ter incendiado Roma, lançou a culpa sobre certas pessoas detestadas pelos seus crimes e que o povo chamava «cristãos» e que foram castigadas com os suplícios mais refinados. E continua literalmente: «*O fundador desta seita, de nome Cristo, foi condenado à morte pelo procurador Pôncio Pilatos, no reinado de Tibério. Mas esta superstição nociva, detida por um instante, rebentou de novo não só na Judeia, ponto de origem de tal calamidade, mas na própria Roma, onde convergem e encontram boa acolhida as coisas mais grosseiras e vergonhosas.*»

Esta passagem é de concisão e brevidade tipicamente tacitianas. A designação referida ao cristianismo de «perigosa superstição» e «coisa grosseira e vergonhosa» só pode encontrar-se num escritor gentio, e por isso é impossível pensar também numa interpolação cristã. Os dados exactos acerca do tempo e lugar da sua origem, especialmente a referência ao procurador Pôncio Pilatos e ao imperador Tibério, fazem rejeitar a hipótese de que Tácito recolhesse esses dados do rumor popular. Deve tê-los encontrado directamente nos registos oficiais do Senado ou então, segundo a opinião de muitos, obteve-os do cônsul Clúvio em funções sob Calígula. É igualmente possível que se informasse junto do governador Plínio, com quem mantinha amizade, e que também fala da difusão dos cristãos e do seu culto numa carta ao imperador Trajano.

Em todo o caso, Tácito ainda não tinha notícia de um movimento cristão anónimo nem do culto ao seu Deus, Jesus. Tal culto, aliás, não teria parecido estranho à sua mentalidade pagã. O que conhecia e confirmava era que o movimento cristão remontava a um certo Cristo e que devia tratar-se de algo vergonhoso, visto que o seu promotor fora condenado pela autoridade romana.

Suetónio^[5], depois de Tácito, por volta do ano 120, fala de Cristo. Apenas, ao contrário daquele, e como habitualmente, fá-lo de modo muito vago, o que supõe um conhecimento muito superficial da questão. No tempo do imperador Cláudio, diz ele, produziram-se alguns tumultos entre os judeus de Roma, por instigação de um tal Chrestus (*impulsore Chresto*). São os tumultos, sem dúvida, narrados nos Actos dos Apóstolos.

Também se encontra a designação de *chrestiani* em vez de *christiani*. Não é de estranhar, portanto, que Suetónio fale de um Chresto a quem considera judeu e que actuou em Roma. Por mais inexacta que seja esta afirmação, revela-nos que se conhecia, pelo menos de maneira vaga, Cristo como o fundador de uma seita judaica. Também aqui nos encontramos perante recordações históricas bastante difusas.

É significativo que não se faça alusão a um deus Jesus, mas a uma personagem judaica chamada Chresto.

Também Plínio, o Jovem ^[6], faz menção deste Cristo na sua carta a Trajano, anteriormente citada, escrita em 112 ou 113. Plínio descreve nela a rápida expansão do cristianismo e do seu culto na Ásia Menor, culto que consistia em que os cristãos cantavam hinos a um certo Cristo considerado como Deus (*quasi deo*). Também Plínio não fala do pretenso deus Jesus: apenas conhece um Cristo, a quem adoram como Deus.

Se das fontes pagãs passamos às judaicas, encontramos primeiramente os dados do Talmude sobre Cristo e o cristianismo, compilados, entre outros, por Strack ^[7]. Estas tradições, por mais que remontem, pelo menos no fundo, à época de Cristo, só foram redigidas num período cristão bastante tardio, e não se lhes pode atribuir, por conseguinte, uma data precisa, nem considerá-las como fontes históricas em sentido estrito.

Contudo, mostram que, pelo menos entre os judeus, Cristo e o cristianismo apareciam intimamente unidos e que se desconhecia absolutamente um culto anónimo a Jesus. «*No dia do juízo, antes da festa da Páscoa*», anota o Talmude da Babilónia, «*foi enforcado Jesus de Nazaré por ter enfeitiçado e seduzido Israel.*»

O filósofo Justino que, como natural da Palestina, estava bem informado acerca do judaísmo dos princípios do século II, transmitiu-nos um juízo muito semelhante. No seu *Diálogo com o judeu Trifão*, reproduziu o pensamento judaico acerca de Jesus: «*Jesus, o galileu, suscitou uma seita ímpia e ilegal. Nós crucificámo-lo. Os seus discípulos roubaram o cadáver do sepulcro durante a noite e enganam os homens dizendo que ressuscitou e subiu ao céu.*»

Na primeira metade do século II, os rabinos costumavam tratar depreciativamente o Evangelho de Cristo, chamando-lhe *Avengillayon* (escrito de perdição) ou *Avongillayon* (escrito impuro). Devem, pois, ter conhecido muito cedo o cristianismo e o seu Evangelho.

Para a historicidade de Jesus e da sua mensagem, a questão da autenticidade do testemunho que o historiador judeu Flávio Josefo ^[8] nos deixou acerca de Cristo é, sem comparação, muito mais interessante.

Nas suas *Antiguidades Judaicas*, que publicou em grego por volta do ano 93 ou 94, designa Tiago Menor como «irmão de Jesus, o chamado Cristo». A passagem, tão simples e objectiva, não permite suspeitar de uma interpolação cristã, mas supõe que o leitor está previamente informado acerca de Cristo.

Com efeito, o livro XVIII contém esta nota bastante explícita sobre Ele: «Neste tempo apareceu Jesus, homem prudente, se é que se lhe pode chamar homem, porque realizou obras maravilhosas e fez-Se Mestre dos homens que recebem com alegria a verdade. Atraiu muitos judeus e também muitos pagãos. Ele era o Messias.»

É autêntica esta passagem? ^[9]. Aqui não nos encontramos perante uma simples menção objectiva como na frase relativa a Tiago Menor; trata-se de uma confissão clara de Cristo, que seria muito chocante na boca de um judeu, tanto mais que Josefo se guardou sempre muito bem, em todos os seus escritos, de desagradar a Vespasiano e Tito, os seus protectores pagãos, aparentando não conceder a menor simpatia às esperanças messiânicas dos judeus.

Do ponto de vista da crítica literária levantaram-se também algumas dúvidas acerca da autenticidade desta passagem ^[10]. A fonte utilizada por Josefo nas suas *Antiguidades* ^[11] fala do governo de Pilatos a propósito das contínuas revoltas políticas (*θρομβοι*). E é certamente inexplicável essa longa reflexão, puramente dogmática, sobre Cristo, sem alusão às revoltas inseridas na exposição. Em consequência, esta citação das *Antiguidades* parece provir de uma mão cristã posterior. A questão consiste apenas em saber se nos encontramos perante um simples arranjo ou se toda a passagem

é uma interpolação cristã. Considerando que Josefo fala detalhadamente da execução de Tiago Menor, irmão de Jesus, e que assinala outros acontecimentos importantes da história judaica, como o aparecimento de João Baptista, seria muito estranho que omitisse por completo o movimento cristão.

Por isso, não podemos admitir a opinião que, pura e simplesmente, rejeita absolutamente o testemunho de Josefo acerca de Cristo, como interpolação cristã posterior. Pode tratar-se de um simples arranjo que poderia reduzir-se ao juízo dogmático: «*este era o Messias*», e talvez também ao outro: «*foi um Mestre dos homens que recebem com alegria a verdade*». Todo o resto da referência se compreende perfeitamente na boca de um judeu que, como Josefo, evitava cuidadosamente não tomar partido pelos seus compatriotas. Portanto, é muito possível que Flávio Josefo seja o mais antigo escritor não cristão que fala de Cristo.

* * *

Depois das fontes estranhas, vejamos as do cristianismo.

É evidente que os testemunhos mais valiosos e mais dignos de confiança acerca de Jesus devem procurar-se ali onde exerceu a sua influência, isto é, no círculo dos seus partidários e discípulos. E não é menos evidente, também, que deve examinar-se com muita atenção se esse círculo merece a nossa confiança, isto é, se vamos tratar com testemunhas sãs de espírito, verídicas, ou de moralidade isenta de toda a suspeita.

Os mais antigos relatos acerca de Jesus estão contidos nos quatro Evangelhos, que dão a impressão de algo vivido e constituem o produto imediato da primitiva pregação apostólica. Contudo, a sua redacção escrita é posterior à composição das Epístolas de São Paulo. Do ponto de vista da crítica literária, não são, pois, os Evangelhos o testemunho mais antigo da pregação cristã, mas as mencionadas Epístolas, antes de tudo a dos Romanos, a dos Gálatas e as duas dirigidas aos Coríntios.

Que nos diz São Paulo sobre a realidade histórica de Jesus?

Ao colocar esta questão encontramos, já no próprio limiar do Novo Testamento, o duplo conhecimento de Cristo de que se falou extensamente no capítulo anterior. São Paulo não tem preocupações históricas na acepção moderna da palavra. Também não se propõe reunir cuidadosamente uma colecção de notícias sobre Jesus, nem descrever sem lacunas toda a sua vida pública, nem sequer dar-nos um fiel retrato histórico. «*Se conhecemos a Cristo segundo a carne (isto é, na sua manifestação puramente humana), agora já não O conhecemos assim*» (2 Cor 5, 16). Diante da sua alma crente e adoradora não está o *Ἰησοῦς ἕνεκα σαρκῶς*, ou seja, o Cristo na sua forma terrena e humana, mas o *Χριστὸς ἕνεκα πνεύματος*, o Cristo espiritual ou divino, o Cristo da fé.

Mas precisamente porque este Cristo da fé é ao mesmo tempo, para São Paulo, o Jesus-homem a quem anteriormente perseguiu nos seus discípulos, e porque o mistério de Cristo culmina no facto de que «*o próprio Filho de Deus*» (Rom 8, 3; 8, 32; Gal 4, 4) apareceu na terra «*em forma de servo*» (Phil 2, 7), pelo que o Cristo de São Paulo contém, ao mesmo tempo e de modo igual, a natureza divina e a humana; por tudo isso, a sua preocupação dogmática e a da sua fé dirigem-se não só à divindade, mas também à humanidade de Cristo, e certamente à humanidade da figura histórica e concreta daquele Jesus-homem, descendente de Abraão (Gal 3, 16), da linhagem de David (Rom 1, 3), nascido de mulher e feito súbdito da lei judaica (Gal 4, 4).

Precisamente nesse interesse dogmático de São Paulo por «*Jesus Cristo homem*» (1 Tim 2, 5) radica a importância das suas notícias de ordem histórica sobre Jesus. O Cristo paulino não nos apresenta os traços desumanizados e esbatidos da especulação helenística ou da exaltação apocalíptica dos judeus, mas é realmente um Cristo de carne e osso.

Também a São Paulo devemos o relato mais detalhado e fiel da ressurreição (1 Cor 15, 3). O modo preciso e cuidadoso como conta as aparições de Jesus revela claramente a sua preocupação pela solidez histórica. No mesmo lugar sublinha expressamente e afirma ter recebido por tradição aquilo que sabe (15, 3).

Vemos, através da observação da Epístola aos Gálatas (3, 1), onde diz que tem «*pintada diante dos seus olhos*» a imagem de Jesus crucificado,

que a sua preocupação foi dar um ensinamento concreto, uma espécie de intuição histórica.

Fornece-nos pormenores precisos sobre a Última Ceia, a entrega do Senhor e a sua prisão naquela noite sombria (1 Cor 11, 23). Sem cessar volta a insistir sobre Cristo crucificado, de cuja paixão leva ele próprio os estigmas no seu próprio corpo (Gal 6, 17). Cita literalmente algumas palavras de Cristo (1 Cor 7, 10; Rom 14, 14) e relata-nos a Última Ceia de um modo pessoal (1 Cor 11, 24 ss). Recorda diversas palavras de Jesus, das quais os evangelistas apenas nos tinham conservado o sentido, por exemplo, que os pregadores do Evangelho devem viver da pregação (1 Cor 9, 14; cf. 1 Tim 5, 18) e até algumas expressões do Mestre que as outras fontes omitem (1 Thess 4, 14).

Fala insistentemente aos seus fiéis das «*palavras do Senhor*» (1 Tim 6, 3; Act 20, 35), dos «*preceitos de Cristo*» (Gal 6, 2; 1 Tim 5, 18) e distingue expressamente a sua palavra e o seu conselho dos do Senhor (1 Cor 7, 12). Repetem-se nele, com muito maior frequência do que nos outros apóstolos, as expressões capitais da mensagem evangélica, em particular as de «*Reino de Deus*» e «*Pai nos céus*» e o seu hino à caridade (1 Cor 13, 1 ss), não se limitando a recordar os sublimes pensamentos do Mestre, mas descrevendo e fazendo viver, com traços impressionantes, até no-La tornar presente, a figura luminosa do Senhor.

Não é exagerado afirmar que toda a mensagem de Cristo transmitida por São Paulo segue a linha estritamente histórica da pessoa e da doutrina de Cristo.

Onde adquiriu Paulo este conhecimento? Não foi certamente um dos discípulos no sentido primitivo, isto é, testemunha presencial da sua mensagem. No entanto, a advertência do Apóstolo na segunda Epístola aos Coríntios (5, 16), de que conheceu Jesus «*segundo a carne*», parece indicar que, pelo menos de longe, viu e ouviu Jesus. Recolheu dados precisos dos lábios dos primeiros cristãos a quem ele perseguiu «*até à morte*» (Act 22, 14), dados que completou três anos mais tarde, quando tratou pessoalmente com os apóstolos e de um modo especial com Pedro (Gal 1, 15). Por isso mesmo, São Paulo pode lançar luzes claríssimas sobre a figura histórica de

Cristo, tão vivas e abundantes, que elas só por si bastam para nos fazer penetrar até à essência da mensagem de Jesus.

É digno de crédito este testemunho de São Paulo? Podemos afirmar confiadamente que nos oferece o mais alto grau de segurança, e que dificilmente se encontrará um testemunho histórico selado, como o seu, com o seu próprio sangue.

É certo que, ao princípio, ele próprio se escandalizou com semelhante mensagem e «*perseguiu e acorrentou*» até à morte aqueles que a seguiam (Act 22, 4). O Cristo que eles amavam não só lhe era estranho, como era até escândalo e objecto de horror. Ele figurava para si o Messias como o «*Homem do céu*» (1 Cor 15, 48 ss), segundo as esperanças apocalípticas do seu povo, e sabia que nos livros sapienciais se chama ao Messias «*Sabedoria de Deus*» (1 Cor 1, 30; 2, 7). O seu conceito era, sem dúvida, espiritualizado e celeste, ao contrário do dos fariseus. Contudo, era a ideia de um Moisés glorioso, de esplendor divino, e não a de alguém que morre na cruz. E assim considerou a pregação cristã de um Cristo crucificado como uma injúria e uma atroz blasfémia.

E eis que esse Cristo crucificado, tão contrário às suas mais íntimas aspirações, às suas esperanças mais santas e firmes, Se apresentou diante dele e o derrubou por terra quando, a caminho de Damasco, «*Deus fez brilhar no seu coração, acendendo nele o conhecimento de que por Cristo resplandece a luz de Deus*» (cf. 2 Cor 4, 6).

Nenhum apóstolo se tinha oposto tão rude e violentamente contra esse testemunho, mas ninguém, depois, nem mesmo Pedro ou João, ficou tão penetrado dessa mensagem. Para ele nada haverá doravante de mais glorioso e feliz do que chamar-se «*apóstolo de Jesus Cristo*», seu «*arauto*», seu «*servo*», seu «*escravo*». Aquilo que noutra tempo provocou o seu ódio é agora o seu grande amor, e se o ódio foi clarividente, ainda mais o é agora o seu grande amor. Por ambos, São Paulo é para nós uma testemunha fiel de Cristo.

Passemos agora aos Evangelhos, e em primeiro lugar aos três sinópticos (Mateus, Marcos e Lucas).

Para se pronunciar com segurança sobre o seu valor histórico, é preciso conhecer a sua origem e género literário, e para compreender este último, deve reconhecer-se antes de mais que os sinópticos são uma compilação. Mateus, Marcos e Lucas ^[12] não tiveram nunca a pretensão de compor uma obra original, para nela nos deixarem, mediante um estudo das fontes, o seu conceito pessoal de Cristo.

A intenção dos evangelistas foi antes recolher e ordenar simples e claramente todas as tradições relativas a Jesus que se conheciam nas comunidades, como, por exemplo, relatos de Pedro e de outros apóstolos, confidências da mãe de Jesus, etc. Todas estas narrações, antes de serem consignadas por escrito, não tinham forma literária, mas como cada apóstolo as contava dando-lhes um tom pessoal, foram-se fixando cada uma na sua forma e tipo característicos para assim irem sendo repetidas de boca em boca.

Mas os evangelistas também não se limitaram a recolher apenas o conteúdo dos relatos na tradição oral, tendo-lhes dado igualmente uma forma literária pessoal. Com isso ensinam-nos não só o que disseram os primeiros discípulos acerca de Jesus, mas também a maneira como procuravam dar a entender aos fiéis as doutrinas e actos do Mestre. Embora coincidindo no essencial, Mateus pregava de modo diferente de Pedro, e este diferentemente de Paulo ou de João, e os discípulos recolheram dos seus respectivos mestres o tom peculiar da sua pregação. Assim se formaram distintos tipos de tradição, analogamente ao que aconteceu na tradição rabínica, em que *«nas antigas Halakot (explicações religiosas oficiais) não se ensinava do mesmo modo nem com um texto rígido, mas cada tanaíta (mestre da Lei) explicava o mesmo fundo de doutrina, mas à sua maneira»* ^[13]. Os evangelistas surgiram do meio dessa mistura de tradições quando começaram a sua tarefa de compilação e ordenação. Sob a influência da maneira de ensinar judaico-rabínica, e mais ainda por causa do seu respeito pela palavra do seu Mestre, tiveram de limitar-se a seleccionar alguns fragmentos dessa tradição segundo a região e o tempo em que escreviam, formando assim a unidade do Evangelho segundo pontos de vista mais ou menos externos. Nada mais impessoal, simples e objectivo do que esta maneira de compor os Evangelhos. Mas nada conta o modo pessoal dos evangelistas; os dados transmitidos são tudo. Até mesmo em

alguns pontos culminantes do relato da Paixão, em que o evangelista é chamado a intervir tomando uma atitude pessoal, desaparece por completo.

Tendo em conta este modo de transmissão, o problema sinóptico carece de importância do ponto de vista da credibilidade dos Evangelhos. No fundo, tem apenas valor do ponto de vista da história da literatura. Ainda que se suponha, por exemplo, que a base primitiva dos actuais Evangelhos canónicos fosse constituída pelos *Logia* (colecção de discursos em aramaico) e pelo Evangelho de Pedro, composto por Marcos, e supondo, portanto, que o nosso Evangelho canónico de Mateus, escrito em grego, e o de Lucas não sejam mais do que arranjos e ampliações da mencionada base primitiva, isto é, de ambas as fontes originárias, nem por isso perderiam estes a sua solidez histórica por causa das particularidades da sua transmissão, pois o contexto, tanto o dos Evangelhos como o dos *Logia* de Mateus e o de Marcos, circulava já nas comunidades cristãs antes da sua redacção nos Evangelhos; e reproduz sem possível comparação as mais antigas recordações.

Deste ponto de vista, as quatro fontes, a saber: os *Logia* de Mateus e Marcos; o Evangelho grego de Mateus e o de Lucas podem colocar-se no mesmo plano quanto ao seu valor histórico. Não se vislumbra a menor mudança interna ou evolução literária nos relatos e a única diferença consiste na data da redacção evangélica dessas tradições, mas estas têm a mesma antiguidade e merecem a mesma confiança, tanto pelo seu conteúdo como pela sua forma, pois contêm as recordações da primeira geração a respeito de Jesus.

O eminente sábio americano Ch. C. Torrey ^[14], depois de profundas investigações sobre a história das línguas, julga poder provar que os quatro evangelhos remontam a antes do ano 60, e que os de Mateus, Marcos e João estavam escritos originariamente em aramaico. Alguns críticos ^[15] chegaram mesmo a defender que os *Logia*, isto é, o primitivo texto aramaico de São Mateus, tinham sido compostos em vida de Jesus, visto que não falam em nada da história da Paixão, e que tudo parece indicar que já tinham sido conhecidos e utilizados por São Paulo.

Desde que E. Littmann comprovou que o primitivo texto aramaico do Pai-Nosso apresenta um metro quaternário com rimas finais, pode, em consequência, supor-se que esta forma rimada se deve ao próprio Jesus e que, portanto, podemos perceber no texto aramaico do Pai-Nosso «*as próprias palavras do Senhor no seu timbre original*» [16]. A afirmação de certos exegetas que, por certas divergências de tradição, sustentavam que não é possível estar seguros de conhecer uma só palavra de Jesus na sua forma originária, já não pode hoje sustentar-se. Recentemente, E. Sievers [17], graças a uma análise de sons, julga poder demonstrar que os apóstolos João e Pedro particularmente «*têm parte muito principal na formação do texto evangélico*», de modo que o conteúdo e a forma literária dos Evangelhos remontariam, finalmente, até ambos os apóstolos.

Em todo o caso, um facto resultaria certo: que numa leitura comparada dos Evangelhos podem parecer desconcertantes ao profano as numerosas coincidências, paralelismos, dependências e ao mesmo tempo chamativas divergências nos pormenores, as repetições, a composição puramente externa e o esquematismo da sua forma de exposição. Mas precisamente isto nos dá a segurança de possuímos os dados mais primitivos dos apóstolos e da mais antiga cristandade. Esta rara forma literária do relato não deve atribuir-se à rudeza do escritor, mas, pelo contrário, mostra-nos com uma evidência incomparável e comovedora a sua fidelidade em conservar a tradição até nos mais mínimos pormenores de expressão. Aí encontramos a prova do cuidado escrupuloso que tinham os evangelistas em reproduzir integralmente a tradição vigente nas comunidades e que continha as recordações dos apóstolos, razão pela qual não se preocupam com as desigualdades, contradições e repetições que pudessem resultar. O seu único anseio era mostrarem-se testemunhas fiéis da tradição.

São tão conscienciosos e zelosos da sua responsabilidade nessa fidelidade à tradição, que Lucas, que era grego, resiste a reproduzir em grego literário as passagens, como as da infância de Jesus, quando utiliza fontes judeo-cristãs da Palestina, preferindo traduzir literalmente o texto aramaico que tem diante de si; ao ponto de que «*em bastantes passagens do Evangelho a formação das palavras e a construção das frases têm um carácter palestinese*». Daí esse fenómeno curioso de Lucas [18], sendo grego, ter conservado a originalidade literária das suas fontes semitas com

maior pureza e fidelidade do que Mateus e João, os quais, dominando perfeitamente o idioma da Palestina, podiam permitir-se uma tradução mais livre.

Pode dizer-se que o conselho de Paulo ao seu discípulo Timóteo: «*Guarda o que te foi confiado*» (2 Tim 1, 14), esse profundo respeito por tudo o que provinha de Cristo e essa vontade recta e decidida de se limitar a um puro «*transmitir*», tudo isso absorveu por completo os apóstolos, convertendo-os, mesmo do ponto de vista humano, nas testemunhas mais sólidas da primitiva mensagem cristã.

A esta fidelidade escrupulosa em transmitir a tradição, e não a preocupação ou arte literária alguma, deve atribuir-se o facto de os sinópticos reflectirem fielmente, não só o quadro exterior da vida política, económica e social dos judeus, descendo até aos denários e ao salário diário dos jornaleiros (apesar de esse quadro exterior ter desaparecido completamente poucos anos depois com a destruição de Jerusalém), mas também de neles encontrarmos a própria alma do judaísmo de então, os seus ideais religiosos e políticos, a sua língua sagrada e profana, e tudo isto com tal exactidão que, algumas dezenas de anos mais tarde, ao morrer esta alma com a dispersão dos judeus por todo o mundo, já não teria podido realizar-se.

É significativo que os Evangelhos reproduzam simplesmente certas ideias e expressões como «*Filho do Homem*», «*Filho de David*», «*Reino dos céus*», correntes no tempo de Jesus, mas pouco usadas entre as comunidades cristãs da época em que os Evangelhos foram escritos, e que, finalmente, deviam esquecer-se por completo. Por outro lado, é interessante também assinalar que as expressões favoritas e fundamentais da mensagem apostólica que se seguiu à morte do Salvador (as do Espírito Santo e da sua acção carismática, as da Igreja dos Santos, do resgate pelo precioso sangue de Cristo) se encontram raramente ou faltam por completo.

Pensando em quão facilmente poderiam ter sido interpolados na redacção dos Evangelhos semelhantes anacronismos, sem sequer chamarem a atenção, pois os evangelistas descrevem a vida de Jesus do ponto de vista da fé e da vida das comunidades apostólicas, e não do dos tempos e do ambiente de Jesus, devemos considerar algo extraordinário e único o estilo

puramente histórico dos Evangelhos. A última explicação desta rigorosa exactidão histórica reside apenas na adesão íntima, na fidelidade dos evangelistas a Jesus e à sua doutrina, que se preocupava escrupulosamente em não deixar acrescentar nem retirar nada às palavras do Senhor transmitidas pela tradição. A sua exacta fidelidade literária não era mais do que a aplicação prática da sua fé em Jesus.

Até aqui falámos apenas dos sinópticos, mas o Evangelho de João é também uma fonte preciosa e indispensável da vida de Jesus.

Certamente, o seu estilo e género literário diferem totalmente dos sinópticos, tal como também a sua finalidade doutrinal não é, como naqueles, a de elevar-nos da humanidade de Jesus até à sua divindade, mas à luz desta iluminar a vida humana de Cristo. Por isso não se limita a reunir dados, podendo perceber-se nele uma intervenção pessoal, um esforço apaixonado do discípulo para mostrar a glória do Filho Único, cheio de graça e de verdade, mesmo no seu ensinamento e actividade terrenas. Daí os extensos discursos de Jesus que nos revelam a sua consciência viva de ser o Filho de Deus. Daí a descrição dos seus milagres como meios para fazer ver, através deles, a sua divindade, e daí também o esplendor magnífico com que aparece todo o conjunto da vida e paixão de Jesus até ao supremo e triunfante *«tudo está consumado»*.

Não nos compete agora alongarmo-nos em detalhe acerca das características particulares do Evangelho de João: queremos apenas pôr em evidência o seu valor como testemunho e a segurança da sua tradição. H. Müller ^[19] comprovou já, *«não sem pequena surpresa»* da sua parte, que neste Evangelho domina a lei do ritmo por estrofes, tal como nos Profetas, no Sermão da Montanha e no Corão, e de modo análogo C. F. Burney ^[20] e anteriormente A. Schlatter ^[21], demonstraram, depois de uma profunda análise da língua e do estilo, que o Evangelho de São João é obra de um autor que pensa em aramaico e escreve em grego. Com isto caiu por terra a base mais sólida da opinião segundo a qual este Evangelho nada tem a ver com o apóstolo São João, mas se teria desenvolvido no campo do sincretismo helenístico-asiático. É, pois, completamente falso considerar a Palestina (e não apenas a Galileia, cujas cidades mais importantes distavam algumas horas do território helénico, mas também a própria Jerusalém)

como uma espécie de ilha da língua aramaica, em vez de ver nela um país bilingue, onde a maioria dos habitantes entendia tão bem o grego popular como algum dos numerosos dialectos aramaicos. Quando Cristo falou com a Cananea (Mt 15, 22 ss) ou com os prosélitos do paganismo em Jerusalém (Jo 12, 20), é muito provável, senão certo, que lhes falou em grego e não em aramaico. Na Palestina, a língua e a mentalidade gregas deviam ser não menos familiares do que a língua e a mentalidade aramaicas.

Uma confrontação profunda dos sinópticos com o Evangelho de João permite, além disso, verificar que este não só conhece aqueles, mas que tem a preocupação manifesta de os completar e de corrigir ligeiramente um ou outro ponto, quando pudesse haver o perigo de falsas interpretações. Sem João, não conheceríamos as relações anteriores de alguns discípulos de Jesus com o Baptista, nem as numerosas viagens de Jesus a Jerusalém, nem o dia exacto da sua crucifixão. Careceríamos, além disso, de importantes revelações sobre os mistérios da vida íntima de Jesus e da luminosa clareza com que manifestou a consciência da sua preexistência e da sua condição de Filho de Deus.

Aquilo que na narração sinóptica permanece ainda um pouco desconexo, isto é, o humano e o divino na natureza e na consciência de Jesus, encontra em João uma unidade viva e a sua última verdade psicológica, tanto que podemos afirmar que sem o quarto Evangelho ficaria incompleto o Cristo dos sinópticos do ponto de vista psicológico, já que é o primeiro a dar-nos um Cristo completo, íntimo e vivo. Em consequência, relaciona-se com eles não só de um modo externo, mas real e necessário, e não deve considerar-se como algo à parte.

O autor do mencionado quarto Evangelho aparece como um homem que não só conhecia perfeitamente as histórias sobre Jesus correntes entre as comunidades, mas que tinha penetrado profundamente na sua vida íntima com uma delicadeza e um amor extraordinários e estava tão compenetrado com Jesus que, inconscientemente, chegava a fazer suas as expressões do Mestre. Também nos Evangelhos sinópticos encontramos alguns traços da expressão delicada e calorosa, embora discreta, reservada e sublime de Jesus (Mt 11, 25 ss; Lc 10, 21-22). Se se quiser saber como Jesus falava não só quando pregava à multidão de conterrâneos, vinhateiros e pescadores do

lago, mas também quando era o amigo entre amigos e quando se dirigia aos intelectuais do seu tempo, deve recorrer-se a João.

Quem é este João, este discípulo que pensa em aramaico e escreve em grego, este homem que, com inaudita segurança em si mesmo, se atreve a escrever tão tardiamente um quarto Evangelho, quando já havia outros três em circulação muitos anos antes, dos quais prescinde completamente para esboçar a figura de Cristo de um modo totalmente novo?

Quem é este homem que, com gesto fácil, introduz relações novas nas primitivas e familiares histórias evangélicas, que nos traz inéditos e reveladores conhecimentos, que nos proporciona dados íntimos e pessoais de Cristo, e isso com uma unção, delicadeza e amor tais que ainda hoje impressionam?

Quem é, pois, o autor do quarto Evangelho?

Ele próprio nos diz que só fala de acontecimentos vividos pessoalmente por ele (Jo 1, 14; 19, 35) e fá-lo em termos quase idênticos aos empregados pelo autor da 1.^a Epístola de São João para fazer valer o seu testemunho (1 Jo 1, 1-3).

Há muitos indícios que revelam a sua identidade com o discípulo amado e o próprio círculo dos seus discípulos o confirma: «*Sabemos que o seu testemunho é verdadeiro*» (Jo 21, 24).

A tradição cristã, assim como o próprio Evangelho, falam do discípulo «*que Jesus amava*», isto é, João. Particularmente importante é o testemunho de Santo Ireneu, que era discípulo de São Policarpo, o qual, nos fins do século primeiro, estava em plena maturidade, podendo-se contar, portanto, entre as testemunhas da primeira geração.

No século II, e totalmente independente de Santo Ireneu, defendem a paternidade literária de São João o bispo de Antioquia, Teófilo, o catálogo mais antigo dos livros do Novo Testamento designado com o nome de «*Fragmento de Muratori*» e, finalmente, Clemente de Alexandria, cuja opinião é muito valiosa pelo seu fino sentido das particularidades estilísticas do quarto Evangelho [22].

A este testemunho da tradição não se pode opor nenhuma objecção decisiva. É insustentável, à luz da história, a hipótese de que São João tivesse sido martirizado antes dos fins do século primeiro. No tempo do Concílio dos Apóstolos, no ano 49 ou 50, menciona-o São Paulo entre as «*colunas*» da comunidade de Jerusalém (Gal 2, 9). Segundo as tradições mais antigas, viveu São João em Éfeso os seus últimos anos, com o que, ainda que o Evangelista não tivesse estado em contacto com o helenismo na Galileia bilingue, o facto atestiguado pela tradição da sua permanência em Éfeso, ponto crucial entre o pensamento ocidental e o oriental, permitiria explicar o modo helenístico com que vê e descreve Jesus.

Devemos, pois, afirmar que por detrás do último Evangelho está apenas a personalidade e o espírito de João, o discípulo amado.

Talvez este Evangelho tenha chegado a formar um todo e tenha sido publicado pelo círculo dos seus discípulos, os quais, segundo se depreende do capítulo vigésimo primeiro, teriam acrescentado algumas frases. Mas o seu conteúdo essencial e a sua forma característica devem atribuir-se indubitavelmente ao próprio São João.

Contamos, pois, se não quisermos conceder particular importância aos mencionados *Logia*, com quatro fontes da vida de Jesus, fontes de águas frescas e puras. Não sendo precisamente mais do que simples colecções, oferecem a garantia de uma origem directa e da perfeita conservação do seu conteúdo.

Entre elas e Jesus não há interposto nenhum terceiro factor, escritor ou arte literária, e o testemunho apostólico apresenta-se-nos em toda a sua simplicidade e pureza. E quanto ao quarto Evangelho, é uma confissão pessoal, mas que pelo seu conteúdo essencial deve atribuir-se a São João e que oferece notícias de primeira mão, narrações de uma testemunha presencial.

* * *

A autenticidade e o carácter primitivo destas fontes põem-nos em contacto imediato com os primeiros discípulos. Vemo-los dar o seu

testemunho e parece ouvirmo-los falar. Podemos acreditar neles?

Esta questão transporta-nos de um terreno puramente histórico para o da psicologia e para o da moral. Não se trata, em último termo, da fé que damos aos textos evangélicos e mesmo aos evangelistas, mas principalmente aos primeiros discípulos que receberam a doutrina. Mas estes discípulos não aparecem como indivíduos isolados, à maneira de testemunhas ocasionais. Antes dão, desde o princípio, o seu testemunho como discípulos de Jesus, como membros de uma comunidade de fé, como uma unidade e como um todo.

Por muito longe que recuemos na história do cristianismo, jamais encontraremos um apóstolo que pregue e actue em nome próprio, independentemente da comunidade. Esta é uma das características da literatura evangélica que se impõe desde o primeiro momento, diferenciando-a notavelmente da história profana, pelo seu espírito social, pela sua comunidade de testemunhas e pela união entre todos e cada um dos seus membros, entre o «*eu*» e o «*tu*», formando um único «*nós*» vivo. É a mensagem de milhares de pessoas que constituem um só coração e uma só alma. Poder-se-ia traduzir esta ideia do seguinte modo: nos Evangelhos não escutamos apenas os evangelistas, nem unicamente os primeiros discípulos, mas neles encontramos a vida da Igreja primitiva. Temos neles uma confissão cristã, o credo de uma comunidade religiosa estreitamente unida em torno do Ressuscitado. Precisamente este carácter de comunidade e de unidade é o que confere o máximo grau de confiança às primeiras expressões da fé dos discípulos em Cristo.

Seria injusto, e até imoral, considerar de antemão com desconfiança os primeiros fiéis, tomados isoladamente, e ver neles, por causa da sua fé nos milagres, uns impostores ou uns ingénuos. Pois é comovedor verificar, à luz dos documentos cristãos mais antigos (sobretudo as epístolas dos apóstolos), quão enormemente a sério tomavam os primeiros cristãos as questões relativas ao sentido da sua vida e dos seus deveres e como não hesitavam, nas mais difíceis circunstâncias, em sacrificar a própria vida por esses deveres. Não se lhes pode atribuir engano consciente, ou falta deliberada de veracidade.

Em último termo, e em indivíduos isolados, não seria impossível a ilusão, ao menos no sentido de que eles poderiam ter-se deixado arrastar e seduzir por ideais, sonhos ou imaginações procedentes das obscuridades profundas do próprio espírito, ou também por sugestões estranhas sem fundamento nem certeza racional. A história do gnosticismo anterior ao cristianismo nos seus primeiros tempos demonstra que o pensamento religioso individual e isolado está sempre exposto a perder-se e a extraviar-se em vagas especulações e devaneios.

A mensagem cristã foi, pelo contrário, desde o princípio, assunto de um grupo organizado, de uma comunidade vigilante cujo maior empenho era conservar, o mais fielmente possível, a «tradição» dos apóstolos, a *paradosis* que, muito antes da redacção das Epístolas pastorais, em todo o caso anteriormente a São Paulo, tinha formulado num ensinamento claro, numa espécie de profissão de fé baptismal, o essencial, o núcleo da tradição apostólica, e que reagia com a máxima energia contra todo o desvio dos «caminhos» em Cristo (1 Cor 4, 17) ou das normas «sãs» (1 Tim 6, 3).

Esta vontade unânime de conservar fielmente a herança apostólica contribuiu não pouco para dar vida ao respeito pelo cargo episcopal que, em virtude da imposição das mãos, possuía um especial «*carisma da verdade*» (*Charisma veritatis*) para continuar a dar infalivelmente a norma da fé e a *regula veritatis*.

Todos os dados históricos relativos à fé da Igreja primitiva nos mostram uma comunidade unida e dirigida por uma autoridade docente, que remonta aos apóstolos e que se preocupa com o máximo zelo em conservar a tradição apostólica. É isto que a distingue principalmente dos fenómenos paralelos do budismo e do maometismo.

No seio desta comunidade que atendia unicamente à doutrina de Jesus e à dos seus discípulos, não havia lugar para um espírito independente. Havia uma troca constante entre os seus membros, e ao mesmo tempo a possibilidade de um controlo contínuo e recíproco, sob a vigilância da autoridade, o que envolvia a segurança absoluta contra os desvios de doutrinas particulares e contra as infiltrações de ensinamentos ou de experiências trazidas de fora.

É um facto que a mensagem cristã jamais foi algo exclusivo de indivíduos isolados, nem de grupos ou escolas; pelo contrário, pertenceu sempre à comunidade solidamente radicada na palavra dos apóstolos e que, como fé comum, continuou a transmitir-se. Precisamente este facto constitui para nós a mais sólida garantia de que a fé cristã permaneceu sempre a mesma desde o princípio e de que não foi adulterada, ainda antes de ser fixada por escrito, e, em suma, de que, nos Evangelhos, possuímos a mensagem autêntica de Jesus em toda a sua pureza e plenitude.

Portanto, é uma monstruosidade psicológica e histórica servir-se do facto de que os Evangelhos são uma profissão de fé comum, para falar depois «*de um dogma inventado pela comunidade*» e insinuar que os relatos evangélicos são exagerações e transfigurações da pessoa de Jesus por parte da primeira comunidade cristã.

Isto equivale a desconhecer a grande consciência e clareza com que os primeiros crentes, sobretudo os discípulos imediatos dos apóstolos e dos seus sucessores, se mantinham unidos na profissão da herança apostólica, e é também desconhecer a sua firme adesão à tradição, à *paradosis*, a sua energia conservadora e reguladora, própria de toda a fé religiosa de uma comunidade. Esta, com efeito, é tão grande, que antes acarretaria consigo o perigo de separar, ou ao menos atenuar, na mensagem de Jesus o secundário e acessório, para dar ainda mais força e relevo ao essencial e decisivo. Com efeito, não sem motivo se tem chamado actualmente a atenção para a possibilidade de que a força niveladora da fé de uma comunidade tenha enfraquecido e deformado, aqui e além, nos Evangelhos, antes que fortalecido e transfigurado certos testemunhos messiânicos de Jesus segundo a sua intenção especial^[23]. Além dessa comunidade de fé, temos a sublimidade do seu conteúdo, que nos garante a perfeita integridade da mensagem primitiva.

Para os Evangelhos, assim como para São Paulo, trata-se de chegar a Cristo através de Jesus, e mediante a sua figura histórica até à sua essência divina e supraterrana; trata-se do Deus vivo que se fez homem por nosso amor. Nenhum historiador sem preconceitos se atreveria hoje a negar que os Evangelhos, no seu conjunto, supõem já a fé na filiação divina e que foram redigidos deste ponto de vista.

Ora, esta filiação divina, que é a que verdadeiramente constitui o fundo e a substância da fé para a comunidade cristã, é sobrenatural, inclusive no sentido de que ela não teve nem pode ter raiz natural alguma, nem na vida espiritual dos judeus de então, nem na dos gregos ou de algum outro povo. Apareceu como algo totalmente novo na história e jamais pode ser tomada como uma criação humana nem como um produto da primitiva fé cristã.

Em rigor, compreende-se que o poder da lenda, de uma crença piedosa, de um culto entusiástico por um herói, ou ainda uma consciente arte literária, consigam elevar e transfigurar uma pessoa em figura divina, o que equivaleria a um processo de apoteose natural ou artificial; mas isso é impossível no terreno das concepções cristãs, pois não existem vestígios de glorificação progressiva ou de divinização de um simples mortal na fé em Cristo. Trata-se de um ser que é e continua a ser inteira e plenamente homem e cujo mistério consiste precisamente em que essa natureza simples e plenamente humana está unida de modo pessoal a Deus.

Precisamente este paradoxo, de que é verdadeiramente homem e, no entanto, também Filho de Deus, constitui o ponto central da fé cristã. Neste sentido, não há nos evangelistas, nos apóstolos e na comunidade dos fiéis qualquer tendência dogmática que pudesse levá-los a transfigurar em Deus a figura humana de Jesus. O interesse dogmático inclina-se, pelo contrário, precisamente para a pobreza da humanidade. Jesus é um homem que nasce e morre, sofre angústias e chora, exactamente como um de nós. Na história das religiões não há analogia alguma comparável a essa fé simples na humanidade do Filho de Deus.

Com efeito, sempre que acontece uma divinização, o humano é absorvido e se perde no divino. Quando Antínoo, favorito do imperador Adriano, se afogou no Nilo, foi imediatamente honrado como se se tivesse transformado em Osíris, e o mesmo se pode dizer do culto de Simão de Menandro e de El-chasai. O resultado da metamorfose não era um homem-deus, mas a plena divindade.

Os *Kyrioi* das comunidades de mistérios não estão, como o Verbo encarnado, entre Deus e o homem. Não são o caminho para o Pai, ou um mediador, mas a aparição da própria divindade. O fim fundamental da mística da redenção pagã não é, pois, uma união real com o mediador, para

chegar através do mesmo até à divindade, mas consiste na divinização do iniciado em sentido absoluto. Assim, o iniciado converte-se em Ísis ou em Mitra.

No cristianismo é impossível tal divinização, posto que o seu Cristo é e permanece plena e totalmente homem, sendo precisamente a sua humanidade a que opera a redenção.

Por outro lado, e com maior razão ainda: o Deus que está unido a este homem não é, para os cristãos, um entre tantos inumeráveis deuses e deusas, um entre os milhares de seres intermédios possíveis entre o simples mortal e Deus. Cristo, que é Deus, é pela sua união com o Pai e o Espírito Santo o único Deus dos céus e da terra: *Deus solus*. O único Deus do Antigo Testamento é este mesmo Filho de Deus sobre a terra.

Jamais se pôde encontrar este Deus e este Cristo únicos na história das religiões. Neste conceito cristão de Deus radica o segundo traço fundamental que o diferencia de todas as religiões que a história possa pôr em comparação com o cristianismo. Sempre que nas lendas primitivas aparecem divindades em figura humana, eram deuses, mas não o Deus único. Todas essas formas divinas procediam fundamentalmente de concepções politeístas e panteístas, eram forças da natureza personificada e divinizada, mas não o Senhor e o Criador da mesma, pelo que estavam submetidas às necessidades da sua condição, como as demais criaturas, e à fatalidade do destino.

De modo muito diferente é o Verbo eterno que, segundo o Credo cristão, se manifestou em Cristo. É Deus de Deus, Luz da Luz. No movimento vital e eterno de Deus, procede hoje, ou amanhã e sempre, do seio do Pai, cuja essência exprime no seu eu substancial como Filho que é, constitutivamente igual ao Pai, sua imagem e reflexo. Para a fé cristã, o mistério de Cristo consiste em que a sua natureza humana recebe a sua individualidade, substância e personalidade desse Verbo divino, igual por natureza ao Pai e ao Espírito Santo.

Certamente Cristo continua a ser homem no sentido mais pleno, mas a sua realidade mais profunda recebe-a do Verbo Divino. Assim, quando os

crístãos falam do Filho de Deus, concebem-no como tal, e de modo absolutamente distinto de todas as divindades pagãs.

Pode dizer-se que Ele constitui o substancial além de todas as forças e figuras da natureza, de todos os deuses e deusas, de todos os anjos e homens, o Eterno que repousa absolutamente sobre si mesmo, sem dependência ou relação necessária alguma com o mundo, do qual, portanto, jamais poderia converter-se numa parte.

Precisamente por isso, este Deus-Cristo não pode transformar-se noutras figuras divinas, à maneira dos deuses e deusas helenísticos. Ele é, com o Pai e o Espírito Santo, o único por excelência, essencialmente exclusivo, *Deus solus*. Não há aqui nenhum ponto de contacto com as doutrinas mitológicas do paganismo. Identificar pura e simplesmente o *Theós* helénico com o crístão é uma grosseira interpretação, mais ainda, uma falsificação de conceitos; o seu conteúdo é tão diferente e oposto como o cristianismo em relação ao paganismo e o teísmo em relação ao panteísmo.

Por defender esta viva oposição suportaram os crístãos, durante três séculos, os mais cruentos martírios. E quando o pensamento helenístico quis penetrar no cristianismo, primeiro veladamente com alguns apologistas, e mais tarde às claras com o arianismo, a fé primitiva reagiu vigorosamente, poderíamos dizer, pela sua vontade de viver; não hesitou em sacrificar, numa luta quase desesperada com os poderes do Estado e as correntes espirituais, a vida, a honra e os interesses patrióticos dos seus melhores filhos até alcançar a vitória e ser reconhecido universalmente o dogma da igualdade essencial do Filho de Deus.

É, pois, um escândalo científico desprezar estes factos e equiparar na mesma expressão, *θεός*, a encarnação de Cristo e as encarnações pagãs.

O judaísmo, por outro lado, não nos permitirá explicar melhor do que o helenismo esta fé no Filho de Deus.

O povo judeu considerava como algo sagrado a fé no seu Deus e era zeloso em conservar, no meio do politeísmo pagão, o monoteísmo mais estrito como o seu tesouro nacional mais precioso, e a sua mentalidade puramente humana mantinha-o antes afastado da ideia de um Deus vivente

desde toda a eternidade como Pai, Filho e Espírito Santo, como Trindade, e de que este Deus único pudesse ter um Filho de natureza idêntica a Si mesmo. Diariamente repetiam os judeus piedosos no seu *Shema*: «*Escuta, Israel, o Senhor, teu Deus, é o Deus único*». E o seguinte pensamento tinha-se enraizado tenaz e profundamente na sua consciência, desde séculos: «*Yahvé não tem nem mulher nem filho*».

Por isso devia necessariamente parecer-lhes uma monstruosa blasfêmia a mensagem dos primeiros cristãos acerca de um Filho de Deus, vindo e aparecido na terra como «*príncipe da vida*» entre os homens, e condenado à morte por eles próprios. Aplicando unicamente a sua lógica, não tinham outro remédio senão rasgar as suas vestiduras, gritando: «*escândalo, escândalo!*», e jamais os primeiros cristãos, todos eles antigos judeus, jamais se teriam podido ou querido atrever por si mesmos a semelhante profissão de fé, se ela não se tivesse imposto na sua alma como uma certeza avassaladora proveniente de fora, isto é, do Jesus histórico.

As palavras sagradas do Salvador, do Redentor, que compreendem ao mesmo tempo Deus e o homem, bem como a mensagem de Cristo homem e do Filho de Deus, são completamente estranhas a todas as esperanças messiânicas dos judeus e dos pagãos, e é impossível fazê-las derivar destas.

No sector apocalíptico do povo judeu esperava-se um Filho do homem que viria sobre as nuvens do céu. Algumas vezes levantaram-se vozes dirigindo-se a este celeste «*Filho do homem*» como se fosse o servo de Deus, descrito por Isaías, que luta pelo seu povo, mas estas vozes perdem-se no vazio. A grande massa do povo judeu, e sobretudo os seus chefes, fariseus e saduceus, professavam com toda a força do seu egoísmo nacional a doutrina de um Messias glorioso que havia de fazer dos povos pagãos o escabelo para os seus pés. Um Messias sofredor era totalmente estranho à teologia judaica da época.

Por isso, quando Jesus apareceu acorrentado, coberto de opróbrio e, não obstante, falando da sua vinda sobre as nuvens do céu, a blasfêmia para eles chegou ao cúmulo, e a sua única resposta foi: «*crucifica-o!*». A cruz de Jesus demonstra com cruenta clareza até que ponto a fé cristã num Cristo salvador era não só estranha, mas oposta ao pensamento e à mentalidade judaica.

É psicologicamente impossível que esta ideia pudesse nascer do pensamento judaico e, por conseguinte, da primeira comunidade de Jerusalém. Mas o helenismo pagão também não tinha a menor afinidade com o cristianismo. Aquilo que era escândalo para os judeus considerava-se loucura e vã palavreada entre os pagãos. Como pôde sofrer e morrer o Filho de Deus, adorado pelos cristãos, sendo essencialmente igual ao Pai?

Certamente, antigos e novos mistérios falavam também de salvadores que tinham sofrido e morrido, mas em tais mitos não se tratava da fé cristã num único Deus, mas do pensamento politeísta-monista acerca de poderes celestes, deuses e deusas superiores, mas imperfeitos, capazes de evolução e submetidos ao destino. Nada fazia referência, como no cristianismo, a um Salvador da humanidade, que dá voluntariamente a sua vida por muitos, mas perdiam-se em vagos sonhos acerca de seres celestes infortunados aos quais um trágico destino impôs a morte e a ressurreição e que não morreram voluntariamente para salvar a humanidade, mas sofreram tudo isso muito contra sua vontade.

Além disso, todas estas figuras de salvadores apareciam como nebulosidades lendárias, perdendo-se na noite dos tempos, e não continham nada de histórico. O paganismo não podia deixar de considerar como algo incrível e como loucura e palavreado inaudito o facto de os cristãos não quererem saber nada de tais idealizações e falarem, pelo contrário, seriamente de um carpinteiro de Nazaré que viveu num passado quase imediato e foi crucificado sob Pôncio Pilatos como um malfeitor, ao qual tinham por Salvador divino.

Evidentemente, nem os judeus nem os gregos podiam, por si mesmos, chegar ao conceito de Cristo que resplandece nos Evangelhos, e é, pois, historicamente falso falar de uma fé criadora das massas e do culto de um herói. Mais ainda: se a realidade comovedora, a incompatibilidade de um acontecimento real de sublimidade inefável não tivesse desenhado no cenário da Galileia esta vida de Jesus, jamais algum cérebro humano teria sido capaz de imaginar nem compor semelhante vida.

Inumeráveis e tremendas, diz Lavater, são as dúvidas do pensador cristão, mas todas ficam vencidas pelo facto de que Cristo não pôde ser algo inventado. Com efeito, não é possível inventar esse Filho de Deus, que

desde a cruz clama: «*Meu Deus, meu Deus! Porque me abandonaste?*» (Mt 27, 46; Mc 15, 34), nem tampouco esse «*Santíssimo*», esse *Solus Sanctus* que é amigo e hóspede de publicanos e pecadores e permite que uma pecadora desprezada derrame perfumes sobre os seus pés. Ter-se-ia podido inventar esse Ressuscitado, Senhor da Glória, que beija o traidor e guarda silêncio quando lhe cospem no rosto? Nenhum judeu, romano, grego ou germano teria podido nem querido forjar para si semelhante ideia do Salvador.

E nós, filhos do século XX, habituámo-nos talvez a esta ideia do Redentor? Não continua Jesus ainda para nós desconhecido e esquecido?

Não, não, é impossível que a ideia de semelhante Messias do Evangelho tenha uma origem puramente terrena e também não pode ser explicada exclusivamente pela história das religiões, nem, por outro lado, se pode prescindir d'Ele.

Este Cristo dos Evangelhos é uma figura insólita, um tremendo mistério que se apresenta ao nosso século. Aí está diante de nós como um enigma que há que resolver, como uma questão à qual necessariamente deve dar-se uma resposta. Temo-lo diante de nós como o nosso destino. Sim, assim é: Jesus é o nosso destino, a nossa crise, o nosso juízo. Os textos estão escritos, as testemunhas levantam-se. Devemos olhar e não podemos fechar os ouvidos.

«*Senhor, inclina o nosso coração para os teus testemunhos*» (Ps 18, 36)

IV. A fisonomia psíquica e mental de Cristo

Os Evangelhos conservaram-nos fielmente a tradição apostólica acerca de Jesus, a qual, quanto ao seu núcleo essencial, a sua fé no divino Redentor, se formou e afirmou de uma maneira inteiramente original, em consciente oposição às concepções religiosas judaicas e helenísticas.

Os Evangelhos são, na sua intenção mais profunda, verdadeiras profissões de fé, não só dos seus autores em particular, mas de toda a comunidade primitiva, animadas e sustentadas, em parte pela vontade apaixonada de as transmitir, e também por uma enérgica resistência frente a tudo o que fosse não cristão, tanto judaico como pagão. Tal característica torna-nos impossível explicar o aparecimento desta fé por influências judaicas ou pagãs. Nela nada há de secundário ou derivado, tudo é original: original é a fé e original é a sua própria profissão.

Que nos ensinam os Evangelhos acerca de Jesus? Para proceder com método, comecemos por estudar quanto possa comprovar-se exactamente na figura histórica de Cristo, antes de mais, o seu retrato exterior e a sua fisionomia moral, e depois, a sua vida íntima e a sua idiossincrasia. Unicamente ao termos uma reprodução, o mais clara e precisa possível, da impressão causada por Jesus nos seus discípulos e contemporâneos, ao contemplá-lo tal como os seus O viram, só então poderemos tentar esclarecer o segredo da sua personalidade, isto é, a realidade íntima e profunda da qual dimanam a sua actividade exterior e a sua vida interna. Trata-se da questão da consciência que Jesus teve de si mesmo. E só quando esta questão tiver recebido a resposta adequada, teremos chegado aos limites da região em que o invisível, o sobrenatural, o divino se manifestam como realidade arrebatadora, onde o milagroso resplandece sem cessar e onde nos parece ouvir a própria palavra que Moisés escutou outrora com religioso pavor: «*Descalça as sandálias dos teus pés, porque o lugar onde estás é terra santa*» (Ex 3, 5).

A primeira questão que se nos apresenta é sobre a fisionomia global de Jesus. Os Evangelhos e São Paulo, segundo já advertimos, não se preocupam tanto com a personalidade humana e terrena de Jesus como com o Cristo, glorioso Filho de Deus e Redentor, e, por conseguinte, é inútil

esperar daqueles uma semblança propriamente dita e completa de Jesus, ou um ensaio de retrato histórico e concreto. O Jesus dos discípulos e dos primeiros cristãos era o Ressuscitado, o Cristo glorioso e celeste. Além disso, narram os evangelistas a sua vida terrena em razão do seu carácter divino, e a sua descrição é simples e sem intenção de a transfigurar, pois a glória da sua ressurreição destaca-se com maior brilho sobre o fundo da sua vida humana pobre e humilde.

Segundo os cálculos mais modernos, já adiantados por Kepler, nasceu Jesus no Outono do ano 7 antes da nossa era, ano em que se efectuou uma conjunção dos planetas Júpiter e Saturno. Segundo o mesmo critério, foi crucificado em 7 de Abril do ano 30, com a idade de 37 anos^[1]. Admitindo um período de três anos para o seu ministério público, contaria 34 anos quando deixou a sua pátria para ir ao Jordão receber o baptismo de João. Estava, portanto, no ponto culminante da sua energia e da sua vida quando começou a anunciar a sua mensagem.

Qual deveria ter sido o seu aspecto exterior? Certamente, não se distinguiu no seu traje dos judeus e rabinos da sua época^[2]. «*Era como qualquer homem e também os seus gestos*» (Phil 2, 7). Em todo o caso, não se vestia de modo chamativo e pobre como o seu precursor, o Baptista, que, segundo o costume dos profetas, andava cingido com uma túnica de pelos de camelo. Como os seus conterrâneos, usaria ordinariamente um vestido de lã com um cinturão que servia ao mesmo tempo de bolsa (cf. Mt 10, 9), um manto ou túnica (cf. Lc 6, 29) e sandálias (cf. Act 12, 8). Pela sua Paixão sabemos que a sua túnica era sem costura e toda tecida de alto a baixo (Jo 19, 23). Segundo as prescrições da Lei (Núm 15, 38), adornavam a parte superior quatro borlas de lã com cordões azuis (Mc 6, 56; Lc 8, 44). E, seguindo o costume do seu tempo, levaria também para a oração matutina filactérias atadas ao braço e em redor da fronte. Seguramente não censuraria aos fariseus o uso em si mesmo, mas a presunção que os levava a alargar as filactérias e a alongar as franjas (Mt 23, 5). Nas suas longas caminhadas, resguardar-se-ia dos ardentes raios do sol mediante o corrente sudário branco que envolvia a cabeça e o pescoço. Pedro encontrou-o posteriormente no seu túmulo (Jo 20, 7). De resto, Jesus desprezava toda a «*preocupação*» com o vestuário (Mt 6, 28). Também em relação ao corpo evitou todo o detalhe chamativo ou afectado e, por isso, seguramente, usou

a barba habitual e os cabelos cuidados e curtos na nuca, ao contrário dos nazarenos, que deixavam crescer longas e hirsutas madeixas. Então considerava-se *«vergonhoso que um homem usasse o cabelo comprido»*, como faz notar São Paulo (1 Cor 11, 14). Como os Evangelhos deixam entender bastante claramente, Jesus era cuidadoso da sua pessoa, e, se censurava a sobrevalorização dos actos de ablução prescritos pelo culto, era porque os fariseus *«lavavam copos e vasos por fora, enquanto ficavam interiormente cheios de rapinas e cobiças»*. Até em tempo de jejum, melhor dizendo, precisamente em tal caso, recomendou as unções e abluções. *«Quando jejuares, unge a tua cabeça e lava o teu rosto»* (Mt 6, 17). E pessoalmente lava os pés aos seus discípulos antes da última Ceia (Jo 13, 5) e reprova suavemente ao fariseu Simão *«não lhe ter dado água para os pés»*, nem *«ter ungido a sua cabeça com óleo»* (Lc 7, 44-46). E declara-se em favor da pecadora que, para escândalo dos discípulos resmungões e mesquinhos, derramou bálsamo precioso sobre a sua cabeça, enquanto estava reclinado à mesa (Mt 26, 7).

Também possui, como o denotam os seus costumes à mesa, um fino sentido para o que é correcto. A sua figura corporal deve ter sido simpática, atractiva e até fascinante. Não possuímos certamente nenhuma descrição sobre este particular, como já o notava Ireneu (*Adv. haer.* 1, 25) no final do século II; apenas a nota de Lc 2, 52, de que Jesus, na sua infância, tinha crescido *«em graça diante de Deus e dos homens»*, refere-se indubitavelmente ao crescimento não só das graças da alma, mas também às do corpo. No mesmo sentido deve tomar-se a expressão algo singular de Jesus: *«O teu olho é a luz do teu corpo e, se ele estiver são, todo o teu corpo ficará como iluminado»* (Mt 6, 22).

Jesus afirmava isto seguramente por experiência própria. Na sua figura devia haver algo de radiante que atraía irresistivelmente toda a pessoa de sentimentos delicados, especialmente as crianças e as mulheres. A exclamação admirativa que um dia brotou espontaneamente dos lábios de uma mulher do povo é muito significativa: *«Bem-aventurado o ventre que te trouxe e os peitos que te amamentaram»* (Lc 11, 27). A resposta de Jesus: *«Bem-aventurados antes os que escutam a palavra de Deus e a seguem»*, não dá acaso a entender que essa mulher se referia em parte às suas graças corporais?

Quando, posteriormente, Justino e também Clemente de Alexandria e Orígenes, influenciados estes últimos pela malévolos opinião de Celso, atribuíram a Jesus uma figura mal parecida, disforme, ou pelo menos insignificante, apoiam-se apenas na exegese dogmática de uma passagem de Isaías, que tinha anunciado, com efeito, que o «*Servo de Yahvé*» não teria figura nem beleza. Mas aplicaram simplesmente à sua fisionomia exterior, em geral, aquilo que o profeta disse referindo-se ao varão das dores arrastado pelas ruas de Jerusalém.

Contribuiu sem dúvida para fomentar tal opinião a doutrina neoplatónica, que via no corpo algo indigno do homem, a prisão da alma, chegando até a considerar um corpo harmoniosamente formado como obra diabólica e tentadora. Com esses preconceitos não podiam deixar de atribuir ao Redentor um corpo antiestético.

No entanto, os testemunhos evangélicos dão-nos uma visão totalmente oposta. A impressão extraordinária que Jesus produziu desde que pela primeira vez se apresentou às multidões, especialmente diante dos enfermos, pecadores e pecadoras, devia-se sem dúvida em parte à força espiritual e religiosa que se desprendia da sua pessoa, mas também ao atractivo irresistível da sua figura que conquistava as multidões.

De modo particular devia impressionar o seu olhar, esse olhar capaz de excitar e inflamar as almas e de fazer sentir as repreensões mais emocionantes. É significativo que Marcos, ao referir uma sentença importante do Mestre, use a expressão: «*E olhando para eles, disse*» (cf. Mc 3, 5, 34; 5, 32; 8, 33; 10, 21, 23, 27). Nos seus olhos havia algo de dominante e arrebatador.

À impressão causada pelo encanto exterior da sua pessoa juntava-se a da sua saúde e energia, em suma, um equilíbrio perfeito. Segundo o testemunho unânime dos Evangelhos, Jesus foi um homem de grande capacidade empreendedora, resistente à fadiga e realmente robusto. É um traço que o distingue de outros célebres fundadores de religiões. Quando Maomé desfraldou o estandarte de profeta, era um doente, de herança sobrecarregada e com o sistema nervoso em desequilíbrio. Buda estava psiquicamente desfeito e esgotado quando se retirou do mundo.

Quanto a Jesus, nunca se pôde encontrar a menor alusão a qualquer doença. Os seus sofrimentos consistiram em privações e sacrifícios que lhe impôs a sua vocação de Messias. O seu corpo aparece singularmente resistente à fadiga. Prova disso é o seu costume de começar a sua obra muito cedo. «*De manhã, muito antes do amanhecer, saiu para um lugar solitário a orar*» (Mc 1, 35). «*Ao romper do dia, chamou os seus discípulos e escolheu doze entre eles*» (Lc 6, 13).

A mesma impressão de saúde, de frescura e vigor desprende-se da radiante alegria que encontra na natureza. Ama particularmente os montes e os lagos. Depois de um dia de penoso trabalho, sobe resolutamente a uma altura deserta, ou, ao entardecer, deixa-se conduzir pelas águas do lago de Genesaré, na calma vespertina (Mc 4, 35; 6, 46).

Sabemos, além disso, que toda a sua vida pública decorreu em contínuas caminhadas através das colinas e planícies da sua pátria, da Galileia à Samaria e Judeia e até à região de Tiro e Sídon (Mt 15, 21). E estas viagens fazia-as sem se equipar, como recomendava aos seus discípulos: «*Não leveis nada para o caminho, nem bastão nem alforge, e tampouco pão ou dinheiro*» (Lc 9, 3). E assim a fome e a sede foram frequentemente as suas companheiras.

Disse-se, com razão, a este respeito, que a sua última subida de Jericó a Jerusalém foi uma notável proeza. Sob um sol ardente, por caminhos sem uma sombra e atravessando montes rochosos e solitários, realizou a sua viagem em seis horas, tendo de superar uma altitude de mais de mil metros^[3]. É assombroso que à sua chegada não se sentisse fatigado. Nessa mesma tarde tomou parte no festim que Lázaro e as suas irmãs lhe prepararam (cf. Jo 12, 2).

Jesus passou a maior parte da sua vida pública não no sossego do lar, mas ao ar livre, no meio da natureza e exposto a todas as intempéries. Os lugares do seu nascimento e da sua morte estão afastados dos que os homens frequentam. Entre estes dois extremos, o estábulo de Belém e o cimo do Gólgota, desenvolveu-se a sua vida, mais errante e mais pobre ainda do que a das aves nos seus ninhos e das raposas na sua toca. Se entrava em alguma casa, era na dos seus amigos e conhecidos. Ele próprio não tinha onde reclinar a cabeça (Mt 8, 20). Deve ter passado muitíssimas

noites ao ar livre, e assim lhe eram tão familiares os lírios do campo e as aves do céu.

Isto supõe um corpo absolutamente robusto. Essa vida errante esteve, além disso, cheia de trabalho e penúrias. Em muitas circunstâncias, adverte Marcos, não tinha tempo para comer (Mc 3, 20; 6, 31). Até muito entrada a noite acudiam a Ele os doentes (Mc 3, 8) e também os seus inimigos, saduceus e fariseus, cheios de malícia. Era a ocasião de confrontar doutrinas, de longas e penosas discussões, de lutas perigosas em tensão contínua. Finalmente, seguiam-se as explicações prolixas aos discípulos, com o pesado fardo que lhe impunham aqueles espíritos pouco despertos e cheios de preocupações mesquinhas.

Um temperamento doente ou simplesmente delicado não teria podido resistir. Jamais, mesmo nas situações mais impressionantes e perigosas, Jesus perdeu a serenidade. Uma vez, por exemplo, no meio da tempestade desencadeada no lago de Genesaré, continuou a dormir tranquilamente até que os seus discípulos o despertaram bruscamente do seu profundo sono, e imediatamente, com a maior tranquilidade, se apercebeu da situação e a dominou.

Mas havia uma alma sã neste corpo? Em vista do carácter estranho da sua conduta, ensinamentos e aspirações, é muito compreensível que o homem vulgar contemporâneo de Jesus, carente do sentido do extraordinário e do heroico, e cujo critério não saía do comum, ficasse perplexo e até contrariado diante da figura de Jesus, considerando-o por vezes psiquicamente doente.

Os primeiros que renegaram d'Ele foram os seus próprios parentes, que afirmavam «*ter perdido o juízo*» (Mc 3, 21). Esta era, no fundo, a opinião dos fariseus, seus inimigos, ao dizerem que um espírito maligno actuava n'Ele (Mt 12, 24). Essas expressões de espírito doente e maligno perpetuaram-se através dos séculos e voltaram a repetir-se nos nossos dias, com o fim de suprimir definitivamente, de modo simples e brutal, o enigma de Jesus no mundo, e, nem que seja apenas por esse motivo, devemos esclarecer a questão do estado mental de Jesus do ponto de vista humano.

Só depois de nos termos dado suficientemente conta das principais directrizes e dos traços dominantes da sua fisionomia mental, poderemos responder com segurança se Jesus deve ser classificado entre os desequilibrados ou, pelo contrário, merece ser considerado como um ser superior, supremo e até incomparável, absoluto e divino. Vamos, pois, estudar o estado psíquico de Jesus; como se comportava enquanto homem, que ideia devemos formar d'Ele?

Os evangelistas falam-nos com toda a clareza. Se algo lhes chamou a atenção no modo de ser de Jesus, foi a lucidez extraordinária do seu juízo e a inquebrantável firmeza da sua vontade. Se se quiser tentar o impossível e exprimir numa só palavra a fisionomia humana de Jesus, deve dizer-se que foi verdadeiramente um homem de carácter, apontando inflexivelmente para o seu fim, para realizar a vontade do seu Pai até ao último extremo, até derramar todo o seu sangue.

Já o seu modo de falar, as repetidas expressões: «*Eu vim*», «*eu não vim*», traduzem perfeitamente esse «*sim*» e esse «*não*», consciente e inquebrantável, e essa submissão absoluta à vontade do Pai, que constituiu a lei da sua vida.

«*Eu não vim trazer a paz, mas a guerra*» (Mt 10, 34); «*Não vim chamar os justos, mas os pecadores*» (Mt 9, 13); «*O Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido*» (Lc 19, 10); «*O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate de muitos*» (Mt 20, 28; Mc 10, 45); «*Não vim destruir a Lei nem os profetas, mas completá-los*» (Mt 5, 17); «*Eu vim lançar fogo sobre a terra, e que hei-de querer senão que arda?*» (Lc 12, 49).

Jesus sabe o que quer e sabe-o desde o princípio. Já aos doze anos, quando os seus pais o encontram no templo, exprime claramente todo o programa da sua vida: «*Não sabíeis que devo ocupar-me das coisas de meu Pai?*» (Lc 2, 49). Do ponto de vista da psicologia, as três tentações no deserto são uma vitoriosa superação da possibilidade contrária a Deus, satânica, que se lhe oferecia: fazer uso do seu poder como Messias para a sua glorificação pessoal, para um fim egoísta, em vez de o empregar para constituir a teocracia do Pai. Podemos perceber com toda a exactidão com quanta clareza vê Jesus aqui, desde o princípio da sua vida pública, o novo

caminho da sua entrega e sacrifício à vontade do seu Pai, e com que resolução o empreende.

Mais tarde, não serão apenas os seus inimigos a tentar desviá-lo desse caminho. Em pelo menos três passagens deixa-se ver a influência dos seus próprios discípulos, que procuram fazê-lo abandonar a senda do sacrifício e da Paixão que tinha empreendido irrevogavelmente. Já em Cafarnaum os seus próprios parentes lhe opõem resistências ocultas (Mc 3, 21), que aumentaram até à posterior e manifesta oposição de Pedro em Cesareia de Filipe: «*Ah, Senhor; de modo nenhum isso se há-de verificar em ti!*» (Mt 16, 22). E atingem a sua máxima expressão quando Jesus fala de dar a comer a sua carne e a beber o seu sangue (Jo 6, 57). «*Muitos discípulos afastaram-se definitivamente d'Ele nessa ocasião*» (Jo 6, 66). Mas, nem por isso Jesus deixou de seguir o seu caminho, decidido a ir só, abandonado de todos, se fosse necessário. Nem uma palavra de apaziguamento para reter os seus discípulos, apenas esta única e concisa pergunta: «*E vós, também quereis ir-vos?*» (Jo 6, 68). Jesus aparece sempre como homem de vontade resoluta.

Jamais se O vê, em todo o seu ministério, quer nas suas palavras quer no seu modo de agir, vacilar, permanecer indeciso e menos ainda voltar atrás. Jesus pede esta mesma vontade firme e inflexível aos seus discípulos, quando diz: «*Quem põe a mão no arado e olha para trás não serve para o Reino de Deus*» (Lc 9, 62). Aquele que vai construir uma torre senta-se primeiro e faz as contas dos gastos necessários (cf. Lc 14, 28). «*Aquele que declara guerra a um rei começa por fazer o recenseamento das suas tropas*» (Lc 14, 31). Com isso infunde aos seus discípulos o seu próprio modo de ser. Estão muito longe d'Ele a precipitação e mais ainda a indecisão, as claudicações e as soluções de compromisso. Todo o seu ser e toda a sua vida são um «*sim*» ou «*não*». Jesus é sempre o mesmo, sempre pronto, porque quando fala e quando age, fá-lo sempre com plena lucidez de consciência e com toda a sua vontade. Só Ele pode afirmar com toda a verdade: «*Que a vossa palavra seja sim, sim, não, não. O resto vem do mal*» (Mt 5, 37).

Todo o seu ser e toda a sua vida são unidade, firmeza, luz e pura verdade. Produzia tal impressão de sinceridade e energia, que os seus

próprios inimigos não podiam subtrair-se a ela. «*Mestre, sabemos que és veraz e não temes ninguém*» (Mc 12, 14). Nesta unidade, pureza e transparência de todo o seu ser íntimo está a explicação psicológica da sua luta de morte contra os fariseus, esses sepulcros caiados, representantes de tudo o que há de falso na religião e na vida. O que o levou directamente à cruz. Do ponto de vista psicológico, o trágico do seu destino foi a verdade e lealdade de todo o seu ser e a fidelidade a si mesmo ao serviço do seu Pai.

Jesus foi plenamente um carácter heróico, a encarnação do heroísmo; e essa disposição e entrega absoluta da sua vida pela verdade admitida é o que exige aos seus discípulos; em suma, o heroísmo é algo inato n'Ele.

A única coisa que falta ao jovem rico, que guardou todos os mandamentos, é vender todos os seus bens e seguir Jesus (Mc 10, 21). E o verdadeiro discípulo de Jesus deve ter suficiente valentia e ânimo para não tomar sequer o tempo de sepultar o seu próprio pai: «*Deixai os mortos sepultar os seus mortos*» (Mt 8, 22; Lc 9, 60). Não se trata dos mortos, mas dos vivos. O verdadeiro discípulo deve «*odiar*» o seu pai, mãe, mulher, filhos, irmãos e irmãs e até a sua própria vida, isto é, segundo o sentido aramaico, relegar tudo para segundo plano, para seguir Jesus (Lc 14, 26; Mt 19, 29; Mc 10, 29).

Essa vontade robusta, concentrada no seu fim, essa iniciativa e essa força na acção fazem de Jesus um verdadeiro chefe. Chama Simão e André, e imediatamente estes deixam as suas redes (Mc 1, 16). Depois são Tiago e João que «*deixam o seu pai na barca com os jornaleiros*» (Mc 1, 20). Expulsa do templo os vendedores e ninguém ousa resistir-lhe. O seu temperamento é avassalador e régio o seu porte. Os discípulos davam-se conta disso. Daí o seu temor respeitoso pelo seu Mestre e a convicção da distância que os separa d'Ele.

Os evangelistas assinalam repetidas vezes o espanto e até o temor dos discípulos diante dos seus discursos e prodígios (Mc 9, 6; 6, 51; 4, 41; 10, 24-26), o medo de o interrogar (Mc 9, 32). Marcos começa o relato da última viagem de Jesus a Jerusalém com estas significativas palavras: «*Jesus ia adiante deles, que o seguiam com medo e se espantavam*» (Mc 10, 32). Este temor apoderava-se também das multidões e cativava-as. «*Estavam cheios de temor*». Tal é o primeiro sentimento que produz a

manifestação de Jesus (Mc 5, 15, 33, 42; 9, 15). Não era um entre tantos, nem como os dirigentes, doutores da lei ou os fariseus. Tinha consigo todo o poder, e esta impressão de superioridade, de onipotência, que dimanava da sua pessoa era tal, que, para a explicar, a multidão procurava os nomes e hierarquias mais elevadas. «*Será o Baptista, Elias, Jeremias ou algum dos profetas?*» (Mt 16, 14).

Jesus tinha consciência desta diferença que o separava do povo e de todos. Mais adiante falaremos da profundidade deste conhecimento e de como comunicou a toda a sua vida e à sua morte alento, sentido, calor e energia. Jesus sabia muito bem que não era como os demais homens. Por isso amava a solidão. Sempre que podia subtrair-se à multidão, depois de pregar e curar, retirava-se para um lugar solitário ou para uma colina silenciosa. Os evangelistas indicam-no insistentemente. «*E, despedidas as gentes, subiu ao monte, apartado, para orar... e ali estava só*» (Mt 14, 23). Era, como diremos depois, uma solidão «*no seio do Pai*»; isto é, a sós com Ele. Era um afastamento da turba, uma reconcentração da sua força, de onde brotavam, como de profunda fonte, as águas da vida.

Segundo as leis da psicologia, essa força tão extraordinariamente concentrada e disciplinada, essa potência anímica deviam necessariamente manifestar-se também exteriormente por alguma expressão dura ou por algum acto audaz diante da oposição das forças malignas e inimigas. Jesus podia irritar-se nessas ocasiões com justa cólera, como os profetas do Antigo Testamento, um Oseias, um Jeremias, ou como Moisés quando lançou ao chão as Tábuas da Lei.

Para conhecer Jesus é necessário conhecer também este aspecto da sua alma, na qual não só existe uma força concentrada, uma vontade em tensão, mas também o ardor de uma paixão santa. Basta notar a emoção que brota das suas palavras e dos seus actos: «*Retira-te da minha vista, Satanás!*», assim afugenta a aparição tentadora (Mt 4, 10). «*Afasta-te, Satanás, porque me és escândalo!*», responde a Pedro quando tenta desviá-lo da via dolorosa (Mt 14, 23). «*Apartai-vos da minha vista, iníquos, nunca vos conheci*», dirá no dia do juízo aos que não socorreram os seus irmãos quando os viram necessitados na terra (Mt 7, 23). Não há aqui calma nem contenção, mas profunda mobilidade e uma verdadeira paixão.

Este arrebatamento ardente e veemente do homem interior patenteia-se em muitas das suas palavras, qual relâmpago que fulgura e trovão que ressoa. Na parábola do joio: «*O Filho do Homem enviará os seus anjos, que reunirão todos os malvados e sedutores do Reino e os lançarão na fornalha do fogo; ali haverá choro e ranger de dentes*» (Mt 13, 41). Analogamente na parábola da rede: «*Os anjos virão e separarão os maus dos bons e lançá-los-ão na fornalha do fogo; ali haverá choro e ranger de dentes*» (Mt 13, 49).

Do mesmo modo terminam asperamente as parábolas das dez virgens, dos talentos, das ovelhas e dos cabritos (Mt 25, 1 ss.; 25, 14 ss.; 25, 33 ss.). Na parábola do servo sem piedade, o Senhor, «*cheio de cólera*», entrega à justiça o servo sem entranhas até que pague inteiramente a sua dívida (Mt 18, 34). Nas bodas do filho do rei, este irrita-se e envia o seu exército e manda matar os homicidas e incendiar a sua cidade. E quando o soberano avista na sala do banquete um homem que não está vestido de gala, indignado, manda: «*Atai-o de pés e mãos, tomai-o e lançai-o nas trevas exteriores. Ali haverá choro e ranger de dentes*» (Mt 22, 13). Na parábola dos dois administradores chega inesperadamente o senhor e manda esquarterar o servo infiel e dar-lhe o merecido castigo dos traidores (Lc 12, 46).

Sem dúvida, os sentimentos que inspiraram tais parábolas estão plenos de vida e não há o menor vestígio de brando sentimentalismo. As expressões de Jesus contra os fariseus e escribas, a casta dominante, e contra os doutores de Israel, reflectem ardorosa indignação: «*Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas! porque devorais as casas das viúvas e, por pretexto, fazeis longas orações; por isso recebereis juízo mais severo... Guias cegos, que coais o mosquito e engolis o camelo... Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas!, porque limpais o exterior do copo e do prato, mas interiormente estais cheios de roubo e imundície*» (Mt 23, 14, 24, 25). Não é possível imaginar Jesus nestas ocasiões senão com olhos flamejantes e rosto ardente.

A mesma força e o mesmo ardor de sentimento transparecem em alguns dos seus actos, por exemplo, quando expulsa os vendedores do templo, pouco antes da sua Paixão. Expulsa compradores e vendedores, derruba as

mesas dos cambistas e os assentos dos mercadores de pombas, não permitindo que levem qualquer objecto do templo (Mc 11, 15 s.). Manifesta-se também o seu enojo na maldição da figueira que ainda não dava frutos porque «*não era o tempo dos figos*» (Mc 11, 13). Em ambas as ocasiões a ira de Jesus assume proporções que poderiam parecer desconcertantes, pois os compradores e vendedores do templo julgavam estar no seu direito. Não tinham pago regularmente à autoridade a contribuição de venda? Quanto à figueira, era de todo inculpável não produzir fruto antes do tempo.

Não faltaram, a propósito disto, aqueles que falaram de uma grave distensão do espírito, de depressão maníaca, de indícios de estado psíquico anormal. Tal interpretação poderia surgir ao esquecer o carácter da tradição evangélica, que consiste em ver toda a vida de Jesus à luz da sua missão profética e messiânica.

Precisamente com o fim de mostrar o carácter messiânico do seu Mestre, os Evangelhos tinham interesse em pôr em relevo tudo aquilo que, na sua vida, O destacava como o maior dos profetas e como o Messias. Ora, a maneira profética mais autêntica consistia em anunciar por actos, paradoxos ininteligíveis e aparentemente absurdos, aquilo que havia de novo, de diferente e revolucionário no anúncio profético e messiânico. Com este modo de agir tão paradoxal, o profeta chamava a atenção sobre si e sobre a sua missão reformadora.

Assim se explica a importância que os evangelistas concediam ao facto da expulsão dos mercadores do templo, que mencionam repetidamente (Mt 21, 12 ss.; Mc 11, 15 ss.; Lc 19, 45 s.; Jo 2, 14 ss.). Marcos precisa intencionalmente a ocasião da maldição da figueira, fazendo notar «*que não era tempo de figos*». Nestas acções extraordinárias é que o Messias se revela como tal.

Na aparentemente injusta e desmedida expulsão dos traficantes do templo, manifesta, aos seus olhos, a solene mensagem que vem derrubar todas as preocupações meramente humanas, o novo modo de adorar Deus em espírito e em verdade, que o Messias começa a anunciar, o novo templo messiânico e a destruição do antigo. De igual modo, a maldição, à primeira vista absurda, da figueira é precisamente, para eles, de inteligência limitada,

a expressão profético-simbólica da terrível maldição que vai começar contra Israel, representada na figueira que o Senhor plantou e que, tanto na boa como na má estação, permaneceu estéril. Ambos os actos são o anúncio do fim do ministério messiânico de Jesus, da catástrofe e abolição da antiga aliança e, finalmente, da morte do Messias.

Nestas passagens do Evangelho, mais do que em quaisquer outras, manifesta-se claramente o fundo profético e messiânico sobre o qual se desenvolve toda a vida de Jesus à luz da mensagem evangélica. Quem não o vir, jamais compreenderá Jesus, que, certamente, nesta ocasião age especialmente como Messias e quer ser reconhecido como tal, mas também não há dúvida de que tem consciência de ser um Messias da cólera de Deus, no sentido dos antigos profetas, sem deixar por isso de ser doce e amável.

Também noutras passagens os evangelistas nos falam desta ira de Deus. Por exemplo, quando se irrita contra os seus discípulos que impedem as crianças de se aproximarem d'Ele (Mc 10, 14), e mais ainda, quando os fariseus, «*na cegueira do seu coração*», se obstinam contra qualquer explicação e se fecham em obstinado silêncio (Mc 3, 5). O desgosto que então experimenta, feridos os seus sentimentos de lealdade e de verdade, exterioriza-se manifestando-se em expressões enérgicas e até duras; e assim fala de hipócritas, de serpentes e de raça de víboras (Mt 23, 33), não temendo qualificar de «*raposa*» o próprio rei do seu país, Herodes (Lc 13, 32).

Quando se trata de dar testemunho da verdade, Jesus desconhece a vacilação e o medo. Tudo isto revela um carácter combativo, mas mesmo em plena contenda sabe conservar a serenidade. A sua ira é sempre a expressão da suprema liberdade moral de quem sabe ter «*vindo a este mundo para dar testemunho da verdade*» (Jo 18, 37). Jesus, sendo tão inquebrantavelmente fiel à vontade do seu Pai e igualmente tão firme no seu «*sim*» e no seu «*não*», precisamente por isso, reagia com extraordinária força contra tudo o que não fosse de Deus ou fosse contra Ele, quer se exprimisse com fórmulas teológicas estranhas ou com palavras enérgicas de mestre. A sua história demonstra até à evidência que está sempre disposto a confirmar a sua doutrina forte e corajosa com a própria vida e a morrer pela verdade.

* * *

O que primeiro chama a atenção do psicólogo ao estudar a fisionomia humana de Jesus é a sua clarividência viril na acção, a sua impressionante lealdade, a sua sinceridade austera e, numa palavra, o carácter heróico da sua personalidade. Isto foi também o primeiro que atraiu os seus discípulos. A sua decisão firme, esse «*sim*» e esse «*não*» categóricos de todo o seu ser estão admiravelmente retratados nas palavras e sentenças curtas e incisivas contidas nos Evangelhos. Depois das parábolas, é aí que está expresso o seu desejo de totalidade, sinceridade e pureza interior, respirando-se nelas a frescura e o vigor do original e autêntico: «*Se o teu olho te escandaliza, arranca-o*» (Mt 18, 9). «*Quem perde a sua alma, ganha-a*» (Mt 10, 29). «*Ninguém pode servir a dois senhores*» (Lc 16, 13).

A julgar por estas sentenças compactas e segundo a firmeza heróica da sua linha de conduta, seria alguém tentado a tomá-lo por um homem absoluto, e talvez até por um sonhador vivendo fora da realidade, sempre com os olhos postos no seu brilhante e sublime ideal, e para o qual desaparece ou, quando muito, aflora muito ligeiramente na sua consciência a vulgar realidade diária dos homens e das coisas. Foi assim Jesus? Que atitude adopta este herói único e extraordinário em relação aos homens e às coisas que o rodeiam, diante da realidade e das exigências do momento?

A resposta a esta pergunta abre-nos perspectivas amplíssimas. Veremos como o aspecto humano de Jesus não pode julgar-se segundo a medida comum da humanidade e que seria tempo perdido tentar incluí-lo em alguma das classificações da caracterologia. Na realidade, encontramos n'Ele um homem único que, para ser bem compreendido, precisa de ser estudado em si mesmo e jamais em comparação com outras figuras históricas. Vejamos se Jesus possuía o sentido da realidade e em que medida esteve em contacto com a vida. Que atitude adopta diante das coisas da terra? Eram o seu pensamento e a sua maneira de agir os de um sonhador, de um fanático ou de um extático?

Em primeiro lugar, Jesus não foi de modo algum um extático à maneira de Maomé, por exemplo, nem sequer de São Paulo. Aquele passou grande parte da sua vida em estado de sonambulismo; este descreve com jubilosa

ufania os seus êxtases e o seu arrebatamento até ao terceiro céu (2 Cor 12, 2).

Nada disto há em Jesus. Os primeiros cristãos estimavam muito os dons de êxtase e as visões, o dom de línguas e profecias, e São Paulo proibia reprimir este transbordamento do Espírito (1 Thess 5, 10), vendo-se nisso «*a prova do Espírito e da Força*» (1 Cor 2, 4). Contudo, jamais se contou de Jesus qualquer dessas manifestações extraordinárias. Argumento claro e conclusivo de que as visões, orações e locuções extáticas não fizeram parte da sua vida e prova clara e contundente também de que a primitiva comunidade cristã jamais tentou sublimar os seus ideais pessoais nem pintar com cores exaltadas a fisionomia do Senhor.

Há um momento na vida de Jesus em que a sua figura resplandece através das sombras e brumas do terreno, brilhando imaculadas as suas vestes, «*de tal modo que ninguém na terra poderia torná-las tão brancas*» (Mc 9, 2), e além disso, os olhos admirados dos discípulos viram Moisés e Elias «*falando com Jesus*». Mas não se trata aqui de um êxtase interno, de um arrebatamento do espírito de Jesus, mas de uma transfiguração da sua figura exterior. Foi um antegozo da ressurreição, uma intervenção divina para transportar os discípulos para além das horas dolorosas da Paixão já iminente. Foi uma revelação não subjectiva, mas objectiva; nada sabemos do que aconteceu na consciência de Jesus. Se se fala de êxtase neste caso, deve referir-se não ao Senhor, mas aos seus discípulos, e principalmente a Pedro, a quem esta manifestação súbita e inesperada do divino em Jesus Cristo obrigou a exclamar entusiasmado: «*Mestre, bom é que fiquemos aqui e façamos três tendas*». O Evangelista acrescenta: não sabia o que dizia, tão assombrados estavam (Mc 9, 6).

O êxtase, no seu sentido original e estrito, é um estado da alma privado não da consciência, mas sim da actividade espiritual e da dos sentidos, até ao ponto de se ter falado de uma «*despersonalização*». A alma, despojando-se de si mesma numa entrega passiva que, no entanto, é a consciência mais desperta e a concentração mais intensa da vida afectiva, sente-se possuída por Deus, a quem contempla, vive e percebe directamente em íntimo contacto.

Neste sentido estrito, que exclui toda a actividade de ordem sensível, não foi Jesus um extático. Os Evangelhos não assinalam nenhum instante da sua vida em que Ele, homem de actividade transbordante, ficasse como paralisado para se unir a Deus em êxtase puramente passivo, pelo que não se pode falar de arrebatamentos na vida de Jesus.

Sem dúvida via e escutava coisas veladas à maioria dos homens. Por ocasião do seu baptismo no Jordão, viu abrir-se o céu e ouviu uma voz que do céu provinha dizer: «*Tu és o meu Filho muito amado em quem pus as minhas complacências*» (Mc 1, 11; Mt 3, 17; Lc 3, 22). No deserto lutou com uma aparição tentadora (Mt 4, 1); depois desceram anjos e serviram-no. Pouco antes da sua Paixão, uma voz do céu promete-lhe uma glorificação próxima (Jo 12, 28), e, iminente a sua agonia no horto das Oliveiras, um anjo desce para o confortar (Lc 22, 42). Na sua vida comprovamos, pois, fenómenos sobrenaturais. Anjos e demónios entram em cena e produzem-se evidentes intervenções do céu sobre a terra, que são tão sensíveis à sua experiência como para nós as coisas do mundo visível.

Que deve pensar-se destes fenómenos? As fontes evangélicas não dão o menor indício que permita explicá-los de um modo puramente psicológico e subjectivo, por exaltações sentimentais de Jesus que lhe ocasionassem uma desagregação da personalidade. Sempre que ocorrem tais fenómenos, Jesus dá-nos precisamente a impressão contrária à de um desequilibrado, ou de alguém posto em conflito interior consigo mesmo. Antes, neste caso, mostra-se como realmente é, consciente da sua vocação extraordinária e sublime, e com vontade inquebrantável de a seguir. A decisão e a unidade perfeita da vontade em Jesus aparecem particularmente claras quando, depois de ter recebido o baptismo de João no Jordão, «*saiu da água e viu abrir-se os céus*» (Mc 1, 10). Fica patente o homem firmemente decidido, com plena consciência da grande obra que o espera. Os seus confrontos com o tentador do deserto não nos revelam a menor vacilação entre dois caminhos possíveis; pelo contrário, são um *υπαγε, σατανα*, «*afasta-te, Satanás*», imediato, resolutivo, tajante e enérgico. E inclusive, quando no Getsémani a angústia mortal se apoderou d'Ele e o suor «*correu até à terra como gotas de sangue*» (Lc 22, 44), nesse mesmo instante estava a sua vontade mais fortemente do que nunca aderida à do seu Pai: «*Não como eu quero, mas como Tu*» (Mt 26, 39).

Não um espírito doente ou desequilibrado, mas, pelo contrário, radicalmente são, forte e heróico se manifesta nestes encontros extraordinários com anjos e demónios. Estes fenómenos da vida de Jesus diferem das visões e audições habituais que ocupam a atenção dos psiquiatras, na mesma medida em que o próprio Jesus, vontade inflexível, consciência e personificação da consciência e da unidade, difere de um espírito doente e desequilibrado.

Acrescentemos ainda uma observação importante. Estas raras manifestações não dão, na mensagem evangélica, a impressão de acidentes exteriores e estranhos à sua vida, como adornos fantásticos acrescentados ao seu retrato; pelo contrário, adaptam-se perfeitamente em unidade orgânica com aquilo que há de prodigioso e extraordinário na sua própria pessoa. Encontram naturalmente o seu lugar no conjunto sublime da sua fisionomia e produzem-se precisamente em momentos decisivos da sua vida pública: ao começar a sua pregação verifica-se o baptismo de João; quando, plenamente consciente da sua missão, se afasta de tudo quanto se opõe a Deus, tem lugar a tentação no deserto, e, finalmente, no momento supremo e mais sublime, começa a sua Paixão. Tudo isto se une e sucede seguindo a ordem maravilhosa e sobrenatural de toda a sua vida.

É surpreendente, melhor dizendo, não é natural e não deve esperar-se, acaso, que anjos e demónios entrem em cena na vida de quem está plenamente situado num ambiente sobrenatural? A posição que se adopte diante destes fenómenos está determinada pela adoptada diante de toda a vida extraordinária e milagrosa de Jesus e dela recebe a sua orientação decisiva. Entretanto, deve recalcar-se que o simples facto de um fenómeno ser extraordinário não dá direito a negar, pura e simplesmente, a sua realidade em nome da experiência, nem a violentá-lo, interpretando-o como um desarranjo psíquico.

Um estudo, precisamente para ser verdadeiramente objectivo e científico, não deve, a pretexto de possíveis ilusões, por mais frequentes que sejam, pronunciar de antemão um juízo desfavorável sobre o reino do oculto, mas deve examinar conscienciosamente cada caso particular. É muito suspeito e sintomático de um racionalismo ingénuo, ainda não completamente superado, querer circunscrever o vasto domínio da

realidade, tão profundamente insondável, em formas apriorísticas de pensamento ou intuição. A realidade será sempre muito mais rica, profunda e extensa do que a trama tecida pelo filósofo com o fim de ordenar o caos.

Precisamente na actualidade e no campo da psicologia encontramos-nos na presença de factos inexplicáveis segundo os conceitos correntes. A realidade com que deparamos diariamente não é a única realidade, e o mesmo pode aplicar-se ao mundo da religião. Onde quer que esta tenha existido – e existiu onde quer que houve seres humanos – assinalaram-se fenómenos suprassensíveis e impressões ultraterrenas. Existe, com efeito, uma realidade impossível de precisar e julgar com as medidas ordinárias da experiência terrena. Neste campo há que deixar a palavra ao *homo religiosus*, e só ele pode ver e explicar os acontecimentos extraordinários da vida de Jesus, ao estudo de cuja fisionomia histórica nos conduz o mencionado ponto de vista.

* * *

Voltemos a perguntar: Como se conduziu Jesus com os homens e as coisas do seu tempo? A visão prodigiosamente clara do seu olhar, a consciência nítida que tinha de si mesmo, o carácter varonil da sua pessoa e tudo o que n'Ele verificámos excluem classificá-lo entre os sonhadores e exaltados; antes, pelo contrário, supõem uma marcada predisposição para o racional. O olhar de Jesus é profundamente intuitivo quando se trata de abarcar a realidade no seu conjunto e em toda a sua profundidade, como simples e estritamente lógica é em relação às relações intelectuais.

Sempre que os seus adversários tratam de o surpreender nos seus discursos, têm de retirar-se cheios de confusão, sem poder replicar ao seu penetrante entendimento, à clareza diáfana com que lhes descobre as consequências das suas próprias afirmações. Assim, por exemplo, confunde com a luz do seu conceito de Deus os saduceus, que negavam a ressurreição dos mortos. Com efeito, se eles proclamam que Deus é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob, a sua afirmação só tem sentido no pressuposto de que estes perdurem. Deus não é o Deus dos mortos, mas dos vivos (Mc 12, 27). De modo idêntico procede diante dos fariseus, servindo-se da interpretação messiânica que estes davam ao versículo do Salmo 109, 1: «*O Senhor disse*

ao meu Senhor», demonstrando-lhes, simples e magistralmente, precisamente pelo facto de David chamar «Senhor» ao que é seu descendente, a origem celeste do Messias, filho de David. «Se David lhe chama seu Senhor, como é Ele seu Filho?» (Mt 22, 45). Aqui põe Jesus a descoberto a penetração lógica, a clareza pura do seu pensamento em forma de argumentação rabínica de escola. O mesmo pode dizer-se de outras diversas situações que se apresentam e das questões que lhe colocam. A sua demonstração vem a ser uma espécie de fulgurante *demonstratio ad oculos* que impõe silêncio ao ouvinte.

Os fariseus escandalizavam-se porque curava um doente ao sábado. Esta questão, insolúvel para a mentalidade farisaica, reduz-la a esta simples pergunta: «É lícito ao sábado fazer bem ou mal, salvar uma vida ou permitir que se perca?» (Mc 3, 4). «Se o jumento ou o boi de um de vós cair em algum poço, não o tirará logo em dia de sábado?» (Lc 14, 5). Toda a sua luta contra a piedade ritual dos fariseus não é, na realidade, mais do que a do seu pensamento claro, simples, recto e realista contra as deformações e erros de uma casuística vazia e contra uma interpretação das Escrituras incrivelmente estreita e rotineira. A doutrina que opõe à dos fariseus não tem outra finalidade senão reduzir e concentrar no essencial as exigências morais e religiosas. Jesus arranca com gesto enérgico todo o retoque artificial do santuário, todo o cálculo humano (Mt 15, 9; Mc 7, 7), todas as «tradições dos antigos» (Mt 15, 2; Mc 7, 3, 5), segundo as suas próprias expressões, para assim deixar a descoberto o núcleo e centro da moral da religião. «Hipócritas, pagais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, e deixais o mais importante: a justiça, a misericórdia e a fidelidade» (Mt 23, 23).

Ao desbravar a religião de todos os acessórios e de todas as cargas acrescentadas pelos homens, deixava Jesus perfeitamente claras as profundidades mais íntimas e as exigências que se dirigem a todo o homem, aos seus pensamentos mais secretos e às suas mais obscuras inclinações. «Ouvistes o que foi dito aos antigos: não adulterarás. Mas Eu vos digo: qualquer aquele que olha para uma mulher para a cobiçar, já adulterou com ela no seu coração» (Mt 5, 27 s.), «Ouvistes o que foi dito aos antigos: não matarás... Mas Eu vos digo: qualquer aquele que se irar contra o seu irmão merece ser julgado» (Mt 5, 21 s.). O olhar de Jesus não se dirige

apenas aos actos humanos externos, mas segue toda a acção até às suas próprias raízes, até às profundidades do coração onde tem a sua origem. «*Do interior, do coração, saem os maus pensamentos*» (Mc 7, 21).

Daí a sua viva luta contra as maneiras puramente exteriores, formalistas, jurídicas, com que os fariseus compunham e explicavam o Decálogo; daí a sua solicitude apaixonada por uma «*justiça melhor e mais perfeita*» (Mt 5, 20), justiça que, afastada de todo o laxismo, não pretende «*suprimir*» mandamento algum de Moisés, nem sequer o mais pequeno (Mt 5, 19), mas sim que eles sejam considerados e observados interiormente, «*de coração*».

Jesus não quer o homem que observa unicamente os mandamentos e prescrições externas, revestidas de tom legal, mas aquele que segue o ditame da sua consciência recta e pura, por outras palavras, o homem dotado de uma personalidade moral. Pense-se por um momento no peso esmagador imposto às consciências pela «*tradição dos antigos*», aumentada no decurso dos séculos e que de tal modo tinha embotado o primitivo sentido moral e religioso, simples e puro, já que só se preocupava com fórmulas de culto ritual, frequentemente misturadas com um sem-número de elementos profanos.

Quão excepcionalmente claro, puro, penetrante, independente e livre devia ser o espírito de Jesus ao elevar-se acima de todos esses preconceitos erigidos em normas rígidas de vida e voltar a humanidade para si mesma, para o seu sentido moral inato e são e para a atitude ingénua, simples e sem malícia da criança! Este chamamento a um espírito pueril que caracteriza a mensagem de Jesus, o modo resolute e sem réplica com que põe diante dos olhos dos seus apóstolos a criança como protótipo e modelo de todos os que queiram ser seus discípulos (Mc 9, 35 s.; 10, 13 ss.), revelam um pensamento que sabe penetrar e descobrir o autêntico e o originário na alma, através do verniz cultural e de todas as compilações de uma teologia rebuscada, pensamento que permanece sempre estranho a toda a exageração e fanatismo.

Este olhar penetrante até à própria substância e núcleo das coisas supõe necessariamente um dom de observação prodigiosamente apurado e uma extraordinária lucidez de espírito, que se decide heroicamente pelos ideais

mais elevados e mais distantes. Mas, em medida ainda maior, inclina-se espontaneamente para as coisas mais pequenas e insignificantes da vida.

Basta recordar as suas parábolas, cujos traços tão intuitivos, vivos e cálidos, fazem reviver diante de nós os lavradores, pescadores e vinhateiros, o traficante de pérolas preciosas, o capataz e o mercador, o jornaleiro, o construtor e o hortelão, abrangendo desde a dona da casa e a pobre viúva, até ao juiz, o general de um exército e o próprio rei. Essas parábolas encerram a máxima riqueza e variedade de matizes e descrevem-nos a vida ordinária na sua simplicidade: a criança que brinca alegremente na rua, as largas filactérias e as compridas franjas dos doutores da lei, o cortejo nupcial na noite silenciosa, o alegre festim, o rigor da etiqueta à mesa do banquete, o pobre mendigo coberto de chagas à beira do caminho, os jornaleiros sem trabalho vagueando nas esquinas da praça e junto das sebes porque ninguém os contratou, o publicano intimidado num canto do templo, a mulher pobre acendendo em casa a lâmpada para procurar a dracma perdida, a jovem mãe que esquece as suas angústias e dores ao contemplar o seu pequenino recém-nascido, o homem rico que adormece placidamente pensando nos seus celeiros repletos.

Nas parábolas de Jesus, a vida e as particularidades do tempo aparecem até nos seus mais pequenos detalhes, em formas tão variadas e multifacetadas que constituem uma pintura fiel do pequeno mundo do seu tempo. O pensamento de Jesus está sempre muito próximo do real e da vida e aproveita toda a referência imediata. E assim, nas parábolas emprega expressões próprias do seu ofício de construtor e carpinteiro. Fala da palha e da trave no olho, da pedra angular dos arquitectos, dos fundamentos sólidos que resistem às inundações e tempestades, dos gastos necessários para construir uma torre.

O mesmo sentido do real e da vida prática domina a sua atitude diante das circunstâncias e prescrições relativas à vida social, económica e política. Jesus vê-as e toma-as como são, não como poderiam ser ou como desejaria que fossem. Não pretende mudar pela violência o quadro exterior em que se move a vida dos seus compatriotas. Ao tentador do deserto, que pretendia sugerir-lhe uma revolução política, isto é, o estabelecimento de um messianismo terrestre cheio de brilho e grandeza, lança o seu «*afasta-te,*

Satanás!». «*Dai a César o que é de César*», dirá também mais tarde, e a Pedro: «*Mete a tua espada na bainha*» (Mt 26, 52).

É um princípio fundamental para Ele não se imiscuir em assuntos de direito ou de dinheiro: «*Homem, quem me constituiu juiz ou repartidor da herança?*» (Lc 12, 14). Mesmo no campo da religião e do culto, que é o seu próprio campo, aceita as antigas prescrições mosaicas referentes ao templo, ao serviço divino da sinagoga, ao jejum e à circuncisão. E até leva na orla das suas vestes as borlas recomendadas pela Lei (Num 15, 38; Mt 14, 36; Mc 6, 36) e paga o tributo ao templo (Mt 17, 27). Ele sabia muito bem que «*ninguém põe remendo de pano novo em vestido velho*», nem tampouco «*deita vinho novo em odres velhos*» (Mc 2, 21 e 22). Não ignorava, por outro lado, que os homens novos, a quem Ele ia dar vida com o sangue da nova aliança, encontrariam necessariamente a sua própria maneira de se exprimirem, a sua forma particular de vida e a sua organização especial.

Por isso, em Cesareia de Filipe, fala da sua Igreja, que vai levantar sobre uma pedra, sobre Pedro (Mt 16, 18). Mas note-se que promete esta Igreja para o futuro e não a funda propriamente naquele momento. É preciso que antes escolha e forme os homens novos, «*os seus irmãos*» (Mt 12, 50; Mc 3, 35), «*os companheiros do esposo*», os seus «*convidados*» (Mt 10, 25), e que o furacão do Espírito Santo agite e inflame as suas almas no dia de Pentecostes. Só então começará a viver a nova comunidade. Não é de fora para dentro, mas vice-versa, partindo do homem novo e interior, que se constituirá e desenvolverá o novo cargo, a nova comunidade, isto é, a Igreja.

O espírito de Jesus é demasiado positivo e está demasiado próximo da realidade para se comprazer numa pura ideologia e esperar a salvação única e principalmente de novas disposições ou instituições, que não são o principal para Ele. Só para vinho novo se usam odres novos. Nada mais distante de Jesus do que a instituição de rígidas cerimónias ou prescrições vazias. O que Ele pretende alcançar é o coração dos homens.

O homem vivo e só ele. E assim vamos falar das relações de Jesus com os homens, do seu modo de os apreciar e julgar. Não há pior incompreensão a respeito de Jesus do que tomar à parte e isolar do conjunto da sua personalidade e da sua atitude a mensagem imortal do seu amor, a mais

sublime e terna que jamais tenha sido pronunciada por lábios humanos, e particularmente o seu: «*Amai os vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam*» (Lc 6, 27; cf. Mt 5, 44).

Considerado assim, separadamente, encontrá-lo-emos sem dúvida heróico, mas com exigências irrealizáveis, que a sua alma infinitamente boa e compassiva desejava e praticava, e que, até segundo a própria expressão de Nietzsche, «*se elevou ao mais alto grau jamais alcançado, enganando-se da maneira mais comovedora e sublime*»[4].

A mensagem de amor é também e principalmente uma manifestação do seu sentido da realidade e da vida, e só deste ponto de vista pode ser compreendida e rectamente interpretada.

O seu amor aos homens é, antes de tudo, um amor entusiasta, que tudo transfigura e idealiza, mas está longe de ser uma espécie de culto da humanidade; pelo contrário, Jesus vê a humanidade tal qual é, com as suas contradições e fraquezas. Chama-lhe «*raça adúltera e má*» (Mt 16, 4). Aqueles galileus que Pilatos matou e os dezoito desgraçados que a torre de Siloé esmagou não eram «*mais culpados do que os outros habitantes de Jerusalém*» (Lc 13, 4). E não se faz qualquer ilusão sobre esta cidade, considerando-a mergulhada no pecado; nem mesmo tratando-se dos seus próprios discípulos, cujos defeitos e deficiências vê claramente, tanto que por vezes se lhe torna penoso suportá-los (Mc 9, 19; 8, 17; 7, 18). Até no discípulo da sua maior confiança, em Pedro, descobre algo de mau e diabólico (Mt 16, 23).

Ainda que não fale expressamente, como São Paulo, do pecado original, vê, todavia, aquilo que há de demasiado humano e inferior no homem, não hesitando em afirmar, como coisa natural, que todos os homens são «*maus*» (Mt 7, 11); conhece muito bem os caprichos, a obstinação e a leviandade das crianças que Ele tanto ama (Mt 11, 16 s.) e em cujo ser se reflecte a mentalidade do seu tempo, ainda sem formar. A palavra que dirige aos homens é, portanto: «*fazei penitência*» (Mt 4, 17).

Não se pode ignorar, neste amor de Jesus aos homens, uma certa reserva, e pode até afirmar-se que, em certas ocasiões, chega até ao desgosto e à repugnância; sofre dos homens feridas ocultas. É um amor

consciente e clarividente, mas precisamente por isso penetra não só o fundo sombrio do coração humano, como compreende também a sua fragilidade e fraqueza e, em consequência, evita todo o juízo prematuro (Mt 8, 1; Lc 6, 37): «*Porque olhas para o argueiro no olho do teu irmão e não reparas na trave que está no teu?*» (Mt 8, 3; Lc 6, 41). Repreende os seus discípulos, que queriam fazer descer fogo do céu sobre as cidades incrédulas (Lc 9, 55). Não se pode, antes do tempo e por autoridade própria, arrancar o joio na terra semeada de trigo (Mt 12, 29). É Deus quem se reserva esta tarefa, que realizará pelos seus anjos no dia da ceifa.

Quando os fariseus levam à sua presença a mulher surpreendida em flagrante delito de adultério, pedindo o seu juízo sobre o caso, Jesus contenta-se em inclinar-se e escrever com o dedo sobre a areia; mas, insistindo eles, dá-lhes esta significativa resposta: «*aquele de vós que estiver sem pecado atire a primeira pedra*» (Jo 8, 7).

Como conhecia o coração humano e que sentido tão positivo e realista possuía! Não é esta uma simples expressão; é antes a expressão do seu próprio ser. Quando os soldados, durante a sua paixão, lhe cospem no rosto, lhe dão bofetadas e lhe colocam na cabeça uma coroa de espinhos, Ele cala-se. Nada tão eloquente como esse silêncio. O olhar de Jesus sabe ver através dos véus das paixões humanas e penetrar até ao mais íntimo do homem, ali onde ele está só, pobre e nu, ali onde não possui mais do que miséria e depende de uma infinidade de influências do corpo, da alma e da sociedade. Eis por que Jesus não quer julgar, nem mesmo quando o atormentam e maltratam; pelo contrário, perdoa sempre. «*Eu te digo, Pedro, não sete vezes, mas setenta vezes sete*» (Mt 18, 22).

Desta visão objectiva das complexidades psicológicas de toda a acção humana, e não de um entusiasmo ingénuo e doentio, nasce o amor de Jesus aos seus inimigos. Quando pede que se apresente a face esquerda àquele que nos fere na direita, neste conselho tão austero existe a mais profunda compreensão do que há de ilógico, infra-humano e animal em toda a explosão afectiva. Uma paixão que fere a caridade brota do mais profundo da parte sensitiva, das regiões obscuras onde se agitam os instintos inferiores, e não da esclarecida região do espírito objectivo, da realidade diáfana e luminosa que, através do caos dos sentidos e do tumulto das

tendências desencadeadas, consegue ver, amar e conservar a essência do humano, a fraternidade ordenada por Deus entre as pessoas. O verdadeiro homem, portanto, completo e forte, cala-se quando a turba se agita ruidosamente, e sabe sacrificar a parte inferior àquilo que possui de mais excelso e humano. Jamais Jesus foi maior, mais objectivo e mais heróico do que no momento da sua oração desde a cruz: «*Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem*» (Lc 23, 34).

Este amor de Jesus ao homem, do máximo realismo, difere igualmente tanto do ingénuo entusiasmo que diviniza o humano como do fanático que o amaldiçoa. Trata-se do amor consciente de um homem que conhece as mais nobres possibilidades da humanidade para o bem, assim como as suas tendências mais baixas, e que, apesar de tudo, se entrega a ela de todo o coração. Este «*apesar de tudo*» torna o seu amor tão incomparável, tão único, tão maternalmente terno e tão generoso, que permanecerá inscrito para sempre na memória da humanidade. É sumamente atraente analisar, na fisionomia de Jesus, este amor aos homens, cujo traço fundamental será a compaixão pelos seus sofrimentos, compaixão no seu significado primitivo: padecer com outro.

O seu amor à humanidade é muito diferente daquele que preconizam os pensadores e filósofos. Não é pura doutrina, mas uma vida, mais ainda, um sofrer e morrer com os homens. Não se contenta em examinar a miséria humana e depois procurar remédios para a aliviar, mas Ele próprio entra em contacto com essa miséria. Não suporta conhecê-la sem a tomar sobre Si. O amor de Jesus ultrapassa os limites do seu próprio coração para atrair a Si o próximo, ou melhor, para sair de Si mesmo, identificando-se com os outros para viver e sofrer com eles. E os outros são, precisamente, os mais miseráveis entre os pobres, os publicanos e os pecadores. Por isso se sente tão à vontade na sua companhia. Não só os chama para Si, mas deixa-Se também convidar por eles. «*Zaqueu, desce depressa, porque hoje devo hospedar-me em tua casa*» (Lc 19, 5).

«*Irmãos*» chama aos homens mais insignificantes, aos deserdados da fortuna, cuja existência é um fracasso. Soube unir tão íntima e pessoalmente a sua vida à deles, a ponto de considerar como feito a Si mesmo tudo o que se faça ao menor dos seus irmãos (Mt 25, 40). Esta união tão pessoal com

os pobres e oprimidos impele-O, pouco antes do instante mais sagrado da sua vida, o da última Ceia, a ajoelhar-Se diante deles e lavar-lhes os pés, como um servidor e um escravo. Ele não veio «*para ser servido, mas para servir*». No momento em que vai abençoar o pão e o vinho, os seus sentimentos de solidariedade fraterna e o seu ardente desejo de tomar no seu ser tão puro, na sua própria vida e na sua própria morte, para os santificar, todos os homens com as suas misérias, estão expressos nas misteriosas palavras: «*Tomai e bebei todos, porque isto é o meu corpo e o meu sangue*».

Quer ser pobre com os pobres, desprezado com os desprezados, tentado com os tentados, crucificado com os que sofrem e morrem. Quer conhecer e padecer todas as misérias do homem porque só Ele é capaz de as suportar [5]. Aqui está o fundo psicológico, a raiz mais profunda da acção redentora de Cristo, onde se inflama o seu amor para se converter em redenção.

Insensivelmente chegámos ao mistério do Messias. Acabámos de ver esse amor que O move a solidarizar-Se com os homens, e que poderíamos qualificar até de maternal, amor que O obriga a tomar sobre Si as misérias da multidão como próprias e a suportá-las até ao fim, até ao martírio sangrento da morte.

Este caso, único na história da humanidade, é tão comovedor e arrebatador que podemos exclamar: se existe em algum lugar, aí está certamente o refúgio dos homens e o repouso para as suas almas. Este espírito totalmente desprendido e esquecido de si mesmo, este amor criador obrigou Jesus, o homem único no seu heroísmo, o grande solitário, a descer da altura sublime e luminosa dos seus pensamentos e da sua missão, para se inclinar sobre a vida do homem, a vida de cada dia, cinzenta e mesquinha.

Os evangelistas assinalam-no constantemente: «*Tinha compaixão do povo*» (Mc 8, 2; Mt 9, 36; 14, 14; 15, 32; Lc 7, 13). «*Tinha compaixão deles, porque eram ovelhas sem pastor*» (Mc 6, 34). É inaudito que um homem, cujas forças estão todas ao serviço de uma grande ideia e que, com todo o ímpeto de uma vontade ardente, se lança à prossecução de um fim simplesmente sobre-humano e ultraterreno, tome, contudo, uma criança nos braços, a beije e abençoe, e que as lágrimas lhe corram pelas faces ao

contemplar Jerusalém condenada à ruína ou ao chegar diante do túmulo do seu amigo Lázaro.

Mas há ocasiões inefáveis em que o seu coração parece tão doce e sensível como pode sê-lo o de uma mãe com o seu filho doente, por exemplo, quando saem dos seus lábios as parábolas mais ternas e comovedoras, como as do filho pródigo, da moeda perdida, do bom pastor e do bom samaritano.

A desgraça que o comove é a dos pobres enfermos e pecadores. Não pode dizer «*não*» quando o sofrimento clama, ainda que seja na pessoa de uma mulher pagã, como a siro-fenícia (Mc 7, 26). Não pode deixar de curar um doente, mesmo expondo-se à acusação de violar o sábado (Mc 1, 21; 3, 2; Lc 13, 14), e permanece entre publicanos e pecadores, por mais que os piedosos se escandalizem (Mc 2, 16). Nem sequer os tormentos da sua própria agonia o impedem de dizer ao bom ladrão: «*Hoje estarás comigo no paraíso*» (Lc 23, 43).

O amor de Jesus aos homens é, na sua última essência, amor aos que sofrem, aos oprimidos. O «*próximo*» para Ele é aquele que jaz na miséria e no sofrimento (cf. Lc 10, 29 ss.), o que constitui uma nova prova do realismo do seu pensamento, da sua vontade e da sua sensibilidade. Por mais que o seu pensamento viva continuamente no além, no divino, no próximo reino de Deus – já nos alongaremos mais adiante sobre isto –, este olhar contínuo sobre o reino de Deus e as suas alegrias não o impede nem dificulta de modo algum de se dar conta das misérias actuais. Percebe o que há de duro e cruel no presente de maneira tão intuitiva, que considera essencial da sua «*boa nova*» pôr-lhe remédio.

Precisamente o que dá à sua mensagem cores tão vivas e uma clareza tão jubilosa é a sua promessa de redimir não só os pecadores, mas também os que sofrem, todo o cortejo das misérias terrenas; em suma, traz a redenção a todo o mal. Grande parte da sua atitude pública consistiu em fazer o bem sem medida e em curar os doentes. São Lucas, melhor do que qualquer outro evangelista, assinalou a finalidade íntima da mensagem de Jesus, sublinhando no sermão da montanha a libertação de toda a miséria terrena: «*Bem-aventurados os pobres, porque vosso é o reino dos céus.*

Bem-aventurados os que agora sofreis fome, porque sereis saciados. Bem-aventurados os que agora chorais, porque rireis» (Lc 6, 20).

Seria inútil querer ignorar o acento proletário destas bem-aventuranças para as forçar, dando-lhes um sentido puramente ético; mas seria também radicalmente falso ver em Jesus apenas algo como um reformador social no sentido moderno. O seu olhar é, como sempre, demasiado profundo para esperar a salvação por meio de reformas sociais externas. Não dá em particular qualquer remédio contra a pobreza. «*Sempre tereis pobres convosco*» (Jo 12, 8). Não se deve procurar a salvação e a libertação de todo o mal no tempo presente, mas no futuro. A redenção é escatológica e, portanto, não é possível eliminar da terra toda a pobreza e sofrimento.

Pelo contrário, deve considerar-se a miséria deste mundo como eminentemente adequada para libertar o coração humano dos desejos e apegos terrenos e abri-lo às riquezas do reino dos Céus. E na medida em que é também capaz de despertar e aprofundar a necessidade de salvação do homem, torna-se o verdadeiro meio e o caminho recto que conduz ao reino dos Céus. Se Jesus ama os pobres no fundo, não é precisamente pelo facto de o serem, mas porque têm a alma mais disposta do que os ricos para escutar o anúncio do reino futuro e porque têm fome e sede de justiça. Quer sejam «*publicanos e prostitutas*» (cf. Mc 21, 31), todos se parecem com o filho a quem o pai diz: «*Filho, vai hoje trabalhar na minha vinha*»; ele responde: «*não quero*»; mas depois, arrependido, vai (Mt 11, 28).

Pelo contrário, as riquezas ameaçam apoderar-se do coração do homem até ao ponto de lhe arrancarem todo o gosto pelos bens celestiais. «*Filhos, quão difícil é entrar no Reino de Deus para os que confiam nas riquezas. Mais fácil é passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus*» (Mc 10, 24). Jesus pronuncia aí um juízo terminante a esse respeito, reconhecendo que a pobreza em si mesma sensibiliza, incomparavelmente mais do que as riquezas, para receber a boa nova da salvação. Este juízo tem validade universal.

Mas haverá sempre pobres e ricos que se afastarão do bom caminho. Jesus sabe-o muito bem, mas a sua posição fundamental não pretende aplicar-se praticamente como sentença aos pobres ou aos ricos tomados em particular.

O seu amor aos homens não tolera excepção alguma e não tem o menor matiz de preferência por uma classe determinada. Admite também os ricos. Conhecemos as suas relações com Simão, o fariseu (Lc 7, 36), e com Nicodemos, doutor da Lei (Jo 3, 1). O rico José de Arimateia é mencionado expressamente entre os seus discípulos (Mt 27, 57). Nas suas viagens seguiam-no «*Joana, mulher de Cuza, procurador de Herodes, Susana e muitas outras que o serviam com os seus bens*» (Lc 8, 3). Pelo que podemos julgar, os seus apóstolos não pertenciam às mais baixas classes sociais, mas, como o próprio Jesus, à classe média.

Jesus via na maior parte dos fariseus e saduceus, representantes da classe rica e dirigente do país, as funestas e alarmantes consequências do culto de Mammón. O que os impedia de o seguir, mantendo-os afastados do reino dos Céus, era o seu egoísmo duro e o seu orgulho, chegando a pôr ao serviço do seu egoísmo nacional e do seu fanatismo o mais precioso do povo de Israel, o pertencer ao povo eleito e à descendência de Abraão. O mesmo espírito os levava a exteriorizar e complicar a religião com tantas prescrições (cf. Mt 23, 4) que só podiam ser observadas pelos ricos; e como os pobres e pequenos não tinham nem o tempo nem os recursos necessários para as cumprir, eram desprezados e considerados simplesmente como «*pecadores públicos*». Nascida no meio da riqueza e alimentando-se dela, a mentalidade religiosa do fariseu ordinário não podia ser outra senão a descrita por Jesus de modo tão expressivo na parábola do publicano e do fariseu (Lc 18, 10 ss.), transbordando este de complacência consigo mesmo e com as suas próprias obras e de desdenhoso orgulho para com o pobre publicano acorçado num canto do templo. No fariseu não há fome nem sede de justiça, nem desejo de redenção.

Por isso Jesus, ao combater os fariseus, combate ao mesmo tempo a riqueza: «*Ninguém pode servir a dois senhores: não podeis servir a Deus e a Mammón*» (Mt 6, 24; Lc 16, 13). Daí que em algumas parábolas se encontre aparentemente um certo espírito «*proletário*», mas não se deve ver nisso uma particularidade de Lucas nem tampouco ideais de tipo económico ou social. É simplesmente a arrebatadora expressão do amor profundo de Jesus aos homens, que não se deixa deslumbrar por qualquer espécie de preconceito e que não conhece preferências pessoais, procurando e

conseguindo encontrar o que há de mais vivo no homem ali onde os preconceitos religiosos e sociais só vêm queda e reprovação.

Sempre que se trate do amor de Jesus, não se pode deixar de pensar no filho pródigo, a quem o pai abraça e beija (Lc 15, 20). Igualmente ficará gravada na memória dos homens a figura de Lázaro, o pobre, «*levado pelos anjos ao seio de Abraão*», enquanto o rico epulão é atormentado no inferno (Lc 16, 22, 24). E todos, ricos e pobres, recordarão aquele cordial banquete ao qual os ricos não quiseram comparecer, e para o qual foram convidados, quase à força, «*os mendigos e aleijados, os cegos e paralíticos*», e por fim também «*os que passavam pelos caminhos e valados*» (Lc 14, 21, 23).

Esta predilecção de Jesus pelos pobres e necessitados não é, por outro lado, inspirada apenas em considerações de razão ou por causa da sua maior aptidão para receber a boa nova; é antes algo inato, um sentimento natural do seu coração que brota da compaixão por aquele que sofre. Não podendo tolerar sentir-se saciado enquanto outros morrem de fome, nem alegrar-se se alguém está triste. Pelo que não quer ter onde reclinar a cabeça e exige a todos os que querem ser seus discípulos: «*Vai, vende tudo quanto tens e dá-o aos pobres*» (Mc 10, 21).

O amor de Jesus pelos desgraçados não é apenas uma mera exigência da sua razão, mas também uma necessidade íntima, um irreprimível movimento interior, a exigência do seu coração. Isto é Jesus: «*Sede misericordiosos como vosso Pai é misericordioso*» (Lc 6, 36). Do ponto de vista psicológico, este amor coloca-nos de novo diante de um heroísmo sem par na terra. Além disso, não é um heroísmo irreal, mas em íntimo contacto com o homem, dotado da mais terna abnegação para com as suas mais prementes necessidades.

Quão longe está Jesus do profeta fanático e exaltado ou do místico perdido nas alturas ultraterrenas, cujo interesse está totalmente absorvido pelo objecto dos seus anseios e que só tem contacto com os homens na medida em que estes correspondam aos seus sonhos! O coração de Jesus pertence aos homens, a cada homem, tal qual é, com as suas dores e as suas alegrias.

Jesus abre-se também ao regozijo humano. Não é, como João Baptista, o homem do deserto, vestido de pelos de camelo, que se alimenta de gafanhotos e mel silvestre. Vive, pelo contrário, entre os homens, usa uma túnica inconsútil não ordinária (Jo 19, 23), e uma veste adornada de borlas, como aconselhava a Lei (Mt 14, 37; Mc 6, 56; Lc 8, 44); frequenta o templo e visita as casas, tomando parte nas suas festas e alegrias, com tanta liberdade que os seus inimigos lhe chamaram «*homem comilão e bebedor de vinho*» (Mt 11, 19). Opera o seu primeiro milagre numa alegre refeição de bodas e não deixa jejuar os discípulos enquanto o esposo ainda está com eles (Mc 2, 19). Entre eles há um especialmente dilecto, a quem permite reclinar-se sobre o seu peito (Jo 12, 23).

Finalmente, pode dizer-se que tem postas toda a sua actividade e toda a sua vida num plano encantador, tão cativante e belo que revelam n'Ele um verdadeiro e excelso poeta.

Com um só gesto criador anima e evoca a natureza inteira, com as suas figueiras, lírios, arbustos, vinhas, pássaros e raposas, com o brilho esplendoroso do sol e a tempestade ameaçadora. Não descobrem acaso todos estes traços uma grandeza, uma franqueza, uma amplitude de visão e, ao mesmo tempo, uma sensibilidade, uma ternura e uma delicadeza que em vão se procurariam nas almas simplesmente heróicas ou noutras naturezas estritamente ascéticas?

Quem é esse Jesus? Não parece que a sua humanidade se move em direcções opostas, por um lado para o alto e celeste, e por outro para o que está em baixo, para o humano? Estará Jesus a oscilar entre dois polos? Faltar-lhe-á um equilíbrio interior? Estará constantemente em tensão e agitado, sem poder encontrar jamais estabilidade?

Vemos bem precisas certas linhas directrizes da sua natureza que aparecem tão claras, fortes e decisivas, que poderiam ser consideradas como características do seu ser. Mas também se desenham outras, diametralmente opostas, com igual relevo e clareza.

Até aqui era absolutamente impossível, desde o ponto de vista em que estávamos situados, chegar a ver onde convergem num centro vital as mencionadas características.

Jesus é chefe por natureza e tem majestade de rei e, no entanto, Ele próprio lava os pés aos seus discípulos. A sua vontade é forte até à impetuosidade, indomável até à rudeza e, não obstante, dá provas de um amor tão terno e doce que só ao de uma mãe pode comparar-se. Está totalmente entregue a Deus, absorvido por uma oração prolongada noites inteiras, mas também se sente à vontade entre publicanos e pecadores. Entregou-se totalmente às realidades infinitas que estão muito acima do terreno, e a contemplar os vastos horizontes do céu, e, apesar disso, os seus olhos olham o pequeno, as realidades mais ínfimas da terra, e extasia-se diante das flores do campo.

Poder-se-ia compará-lo a uma crepitante fogueira de cólera profética e, no entanto, suporta em silêncio as injúrias mais grosseiras. É único, solitário, mas não deixa de amar os homens como jamais pessoa alguma os amou, até morrer por eles.

Quem é este homem? Onde está o centro do qual dimanam estes contrastes, e a partir do qual eles se tornam compreensíveis para nós?

Para encontrar esta solução devemos subir mais alto. Superando o ponto de vista a partir do qual estudámos a sua fisionomia nos seus traços exteriores, para chegar até à sua própria alma, ali onde clama «*Abba, Pai!*». Devemos estudar o Jesus íntimo, o Jesus das horas silenciosas, o Jesus da vida interior. Precisamos chegar até ao Jesus orante.

V. A vida interior de Cristo

«*Bem-aventurados os que ouvem a palavra de Deus e a guardam*» (Lc 11, 28).

Com estas palavras dá-nos Jesus a conhecer a sua própria posição relativamente aos verdadeiros valores da vida. A autêntica «*bem-aventurança*» do homem, o máximo bem que pode adquirir, consiste em apropriar-se da palavra de Deus, e assim, na hierarquia dos valores humanos, o *homo religiosus* ocupa o mais alto grau.

Vamos tentar agora uma simples descrição da intimidade da vida religiosa de Jesus, abstraindo do mistério da sua divindade. Nesta prodigiosa personalidade humana, cuja fisionomia externa e moral procurámos descrever até aqui, desejaríamos contemplar agora as suas energias, os seus pensamentos e vivências em acção, aquilo que o dominava e dirigia e, em suma, qual foi a verdadeira força motriz de toda a sua vida.

Comecemos por afirmar que ela consistiu, antes de mais, na sua entrega sem reservas à vontade paterna. Nada sublinha tanto nem com tanta frequência, precisão e energia o pincel dos evangelistas, como o ardente amor de Jesus ao seu Pai celeste. Em toda a história da humanidade jamais se encontrará pessoa alguma que tenha compreendido, como Ele, em toda a sua profundidade e extensão, absorvendo-o tão exclusivamente durante toda a sua vida, o antigo preceito: «*Amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças*».

As primeiras palavras suas que conhecemos recordam-nos a intimidade com o seu Pai: «*Não sabíeis que devo ocupar-me das coisas de meu Pai?*» (Lc 2, 49). E a sua última palavra será uma expiração n'Aquele: «*Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito*» (Lc 23, 46). Repetidamente aludem os evangelistas ao modo como Jesus vive e actua no seu Pai, e como esta união íntima se traduz em oração.

Todos os grandes acontecimentos da sua vida estão consagrados pela oração e em virtude dela se cumprem. Quando Jesus foi baptizado, «*orou e abriu-se o céu*» (Lc 3, 21). Ao escolher os seus discípulos, «*subiu a um*

monte para orar. E no dia seguinte chamou-os» (Lc 6, 12). Grande parte dos seus milagres, especialmente a cura do surdo-mudo (Mc 7, 34), a do menino possesso (Mc 9, 28), a ressurreição de Lázaro (Jo 11, 41), a multiplicação dos pães (Mc 8, 6; Mt 14, 19; Jo 6, 11), vêm a ser florescimentos nascidos da sua vida de oração. Em plena actividade, ao regressarem os seus apóstolos de uma frutuosa missão apostólica, «*ele alegrou-se vivamente exclamando: Eu te louvo, Pai, Senhor do céu e da terra»* (Mt 11, 25). Nos acontecimentos da Paixão brilharam particularmente o espírito e a nobreza da sua oração. No cenáculo consagra-se Ele e os seus ao seu Pai, e estabelece a nova aliança no seu sangue, dando graças e bendizendo. No Getsémani, cai sobre o seu rosto e ora: «*Pai, se é possível, passe de mim este cálice, mas não se cumpra como eu quero, mas como Tu!»* (Mt 26, 39). A sua atormentada morte no Gólgota não foi, por assim dizer, mais do que uma luta para cumprir a vontade do seu Pai, luta expressa em gritos de oração renovados sem cessar.

O princípio íntimo, imutável da actividade tão variada e desconcertante de Jesus, que aparece sempre como o fundamento de todos os seus actos e palavras, é a sua íntima união com o Pai. Aproximamo-nos aqui do centro, do núcleo vital da sua vontade e podemos legitimamente supor que constitui a base existencial da sua vida. Aí se encontra igualmente a fonte de onde brotam o seu heroísmo absolutamente único e o seu amor extensivo a todos e a tudo, e desse princípio recebe a sua vida a sua mais profunda unidade.

É sumamente atraente e, além disso, indispensável para o conhecimento da vida interior de Jesus, examinar a sua oração e reconhecer a sua verdadeira natureza. Só assim penetraremos nos seus sentimentos humanos e acertaremos em vê-lo tal como é em si mesmo, quando se encontra a sós com o seu Pai.

O que caracteriza a vida de Jesus é, em primeiro lugar, a discrição, que poderíamos denominar pudor viril. Assim exige aos seus: «*Quando orares, entra no teu quarto, fecha a porta e ora ao teu Pai em segredo»* (Mt 6, 6). Ele próprio o praticou antes. Gosta sobretudo de rezar na solidão, a sós com o seu Pai: «*Depois de despedir o povo, subiu ao monte para orar sozinho. Era já muito tarde e estava ali sozinho»* (Mt 14, 23; Mc 6, 46; Jo 6, 15). Na

solidão da noite, quando tudo dormia e o rodeava o silêncio cheio de mistérios, então encontrava o seu Pai e somente a Ele.

No monte da Transfiguração transparece a sua união com Deus até mesmo no seu aspecto exterior, e o seu rosto resplandece como a neve do Hermon. Pondo de parte o «*Pai-nosso*» que Jesus compôs, não para si mesmo, mas para as necessidades dos seus discípulos, e por isso numa forma intencionalmente ritmada, as orações que os evangelistas nos conservaram d'Ele guardam, ainda hoje, o cáldo e intenso perfume da emoção mais profunda e pessoal, de uma vivência imediata: «*Pai, dou-te graças por me teres ouvido*» (Jo 11, 41), «*Pai, não como eu quero, mas como Tu*» (Mt 26, 39), «*Louvo-Te, Pai, porque escondeste estas coisas aos sábios e prudentes e as revelaste aos pequeninos, porque assim Te aprouve fazê-lo*» (Mt 11, 25). Precisamente por isso são as suas orações simples, breves e concisas como setas, em contraposição com as de São Paulo.

Esta oração solitária de Jesus não provém unicamente da sua piedade, por assim dizer, nem da necessidade de orar reconcentrado e recolhido; aqui oculta-se algo mais grandioso; de novo roçamos o mistério de Jesus. N'Ele não se trata do recolhimento ordinário da alma piedosa, mas da misteriosa solidão do Filho. Embora mais adiante falemos demoradamente da sua consciência de Filho de Deus, é necessário, contudo, chegados a este ponto, fazer referência à mesma, pois só ela pode fazer-nos compreender plenamente a sua oração humana. Quando Jesus ora, sai completamente do círculo da humanidade para se colocar exclusivamente no do seu Pai celeste.

Além disso, o extraordinário é que Jesus não tem necessidade alguma dos homens, de nenhum. Só do Pai necessita. Há já três anos que os seus discípulos vivem com Ele, mas nunca delibera com eles acerca dos seus planos ou resoluções, nem lhes pede conselho. Jamais procura neles consolo ou alívio. Quando levou alguns consigo ao monte das Oliveiras dizendo-lhes: «*Permanecei aqui e orai comigo*» (Mt 26, 38), fê-lo não por si, mas por eles, que necessitavam preparar-se e fortalecer-se em vista do perigo iminente. «*Vigiai e orai, para que não caiais em tentação*» (Mt 26, 41). Os discípulos nada lhe deram, Ele deu-lhes tudo.

Que atitude observou para com a sua mãe? Certamente amou-a como só um filho o pode fazer. Agonizando na cruz, lembra-se dela (Jo 19, 27); contudo, é difícil subtrairmo-nos à impressão de que até mesmo o seu amor filial esteve sempre cheio de renunciamento, e até parece, em última análise, que poderia aplicar-se à sua mãe o que disse a Maria Madalena na manhã da sua ressurreição: «*Não me toques*» (Jo 20, 17).

Já à idade de doze anos dá a desconcertante resposta: «*Não sabíeis que devo ocupar-me das coisas de meu Pai?*» (Lc 2, 49). Maria e José tinham sentido a falta do filho em Jerusalém, mas acaso o filho sentiu a falta deles? A resposta do menino de doze anos não tem o mesmo tom que a do homem de trinta e sete que em Cafarnaum, ao ser-lhe anunciado que a sua mãe o aguardava, deu por toda a resposta: «*Quem são minha mãe e meus irmãos?*» (Mc 3, 33). E olhando para os seus discípulos acrescentou: «*Eis aqui a minha mãe e os meus irmãos*» (Mc 3, 34). A expressão dirigida à sua mãe, em Caná, não parece ter outro sentido: «*Mulher, que há entre mim e ti? Ainda não chegou a minha hora*» (Jo 2, 4).

Havia em Jesus algo de íntimo, um *sancta sanctorum* ao qual não tinha acesso nem a sua própria mãe, mas unicamente o seu Pai. Na sua alma humana havia um lugar, precisamente o mais profundo, completamente vazio de tudo o que é humano, livre de qualquer apego terreno, absolutamente virginal e consagrado inteiramente a Deus. O Pai era o seu mundo, a sua realidade, a sua existência, e com Ele levava em comum a mais fecunda das vidas.

Repetidamente repete João estas notáveis palavras de Jesus: «*Eu não estou só*» (Jo 8, 16, 29). Pela última vez, ao encontrar-se diante da morte, exclama: «*Eis que chega a hora, e já chegou, em que sereis dispersos, cada um para seu lado, e me deixareis só; mas não estou só, porque meu Pai está comigo*» (Jo 16, 32). Podemos vislumbrar aqui a esfera da sua vida interior, as suas relações ônticas e vivas com o seu Pai. A sua oração não é mais do que um novo ponto de contacto com Ele, uma feliz necessidade de dar repouso e de fundir a solidão do seu Eu no Pai, e é precisamente orando que se mantém unido ao mesmo numa unidade da qual não participam os homens, nem os seus próprios discípulos.

Sempre que Jesus fala dos homens e das suas relações com o Pai que está nos céus, evita intencionalmente incluir-se a si mesmo. Deus é seu «Pai», «vosso» Pai. Só Ele pode dizer «meu Pai». O Pai a quem se dirige é seu Pai num sentido muito particular. A oração de Jesus é única, pois é a unidade do Filho com o seu Pai. Aqui é que tem a sua raiz, em última análise, esse heroísmo único de que falámos anteriormente, essa consciência de superioridade absoluta, essa plenitude e a sua compenetração com o seu fim supremo, a sua vontade firme e inquebrantável.

A oração de Jesus oferece, além disso, outras características. Quando um homem reza, por mais santo que seja, a sua oração é, antes de mais, um *miserere mei*, um grito que surge das profundezas da impotência humana e da miséria moral, uma oração estremecida diante do mistério de Deus e da sua santidade essencial. E quanto mais pura é a vida de um homem, tanto mais claramente lhe aparece, à luz do divino, a indizível fragilidade de todo o seu ser.

Jesus sente e ora de modo totalmente diferente. Sem dúvida, no Pai-nosso inculca aos homens estas petições: «*Perdoa-nos as nossas dívidas... Não nos deixes cair em tentação*». Mas Ele, pessoalmente, desconhece semelhantes rogos. Jamais saiu da sua boca um «*Pai, perdoa-me*». Nem sequer no momento em que o invadem as sombras da morte, gravitando sobre a sua alma o mais completo abandono, chegou a orar no sentido anteriormente indicado; apenas se O ouviu dizer: «*Pai, perdoa-lhes*» (Lc 23, 34). Ele reza como quem desconhece o pecado. Por isso, a maioria das suas orações não são petições, mas louvores e acções de graças jubilosamente nascidas da sua agradecida alegria ao Pai: «*Pai, eu glorifico-Te... porque revelaste estas coisas aos pequeninos*» (Mt 11, 25), «*Pai, dou-Te graças porque me escutaste*» (Jo 11, 41).

Ainda quando dirige uma petição, esta não é perplexa ou ansiosa, mas antes alegre e confiante; são o desejo e a vontade do Filho seguros de serem escutados. Dir-se-ia que faz apelo ao seu direito. «*Pai, quero que aqueles que Tu me deste permaneçam sempre comigo*» (Jo 17, 24). Pelo que, a sua petição é quase sempre pelos outros. Ora por Pedro, para que não desfaleça a sua fé (Lc 22, 32). Reza pelos seus discípulos, para que o Pai lhes envie o

Consolador e para que sejam um com Ele (Jo 19, 16). E até quando parece orar por si mesmo, como no Horto das Oliveiras, o que em última análise procura e aceita é a vontade e glorificação do seu Pai. «*Não como eu quero, mas como Tu*» (Jo 12, 27 s.). Jesus não se apresenta diante do seu Pai como um mendigo e muito menos como um filho pródigo, mas com o olhar filial, franco e sem receios, unindo-se ao seu Pai como à coisa mais natural do mundo na mais íntima comunhão pessoal, a do tu e a do eu.

Podemos, pois, afirmar que jamais pecador, homem piedoso ou santo algum oraram como Jesus.

* * *

Para esclarecer mais o nosso estudo, passemos do acto subjectivo da oração de Jesus à realidade religiosa objectiva que Ele vê e aceita. Noutros termos, como aparece Deus à sua alma humana e como se lhe apresenta o mundo sob essa luz? Em primeiro plano da realidade religiosa apresenta-se a Jesus o Deus todo-poderoso e criador. O Deus a quem Ele ora não é o Deus do helenismo da sua época, distante, encerrado no silêncio do além, nem o Deus da mística, o descanso sublime dos bem-aventurados, ao qual só pode chegar a alma em estado de êxtase. É o Deus todo-poderoso e criador de Moisés e dos profetas. «*O Pai opera e Eu também*» (Jo 5, 17). O seu Deus veste os lírios e alimenta os corvos. E do mesmo modo como produz a vida da natureza intervém na história. Todos os guias da humanidade, os profetas e o Baptista foram enviados por Ele. Assim como a ovelha pertence ao seu pastor, assim o homem ao seu Deus (Lc 15, 6). As revoluções e as guerras, os acontecimentos mais importantes como os mais insignificantes na história do mundo devem-se à acção divina. A história inteira da humanidade é para Jesus uma manifestação do Deus vivo.

E porque encontra a vontade criadora do seu Pai em todas as coisas e em todos os homens, não olha Jesus para esses homens e coisas de fora, na sua fragilidade exterior, mas interiormente, na sua relação essencial com a vontade divina, e vê-os como revelação do seu poder criador, como objectivação da vontade do seu Pai. E por isso mesmo aceita esses homens e coisas com o mesmo amor que tem Àquele.

Deste modo chegamos a compreender o paradoxo de Jesus ao abarcar no mesmo amor o Deus infinito e as coisas finitas, o tempo e a eternidade. Jesus ama os homens e as coisas porque vê neles uma manifestação da vontade divina.

Mas é ainda necessário aprofundar mais. Quando Jesus fala do Deus que opera, entende-o num sentido muito mais profundo e pleno do que pode compreendê-lo um crente, particularmente dos nossos dias, em que o Iluminismo desfigurou ou destruiu a intuição de toda a vivência religiosa. Jesus não pensa nas causas segundas de que Deus se serve para produzir todo o ser ou devir, e menos ainda considera essas causas segundas como um conjunto organizado numa ordem constante e natural, interposto entre o Criador e a criatura, à maneira de um cosmos autónomo com séries de causalidades e leis próprias. Jesus nunca falou de semelhante sistema rígido das leis da natureza. Tal pensamento ter-lhe-ia parecido um ídolo de ideias puramente humanas, pois são os homens, em última análise, quem criaram essas leis e sistemas com o fim de poder dominar, de momento, graças a eles, o mistério prodigioso, insondável e inesgotável da realidade que os rodeia, podendo assim encontrar certo repouso. Jesus não tinha necessidade de tais artifícios para lidar com as realidades terrenas e o seu acesso a elas provém-lhe, não dos homens, mas de Deus.

Jesus não vê as coisas imobilizadas, no seu sentido e no seu ser, pelo pensamento do homem, mas saindo das mãos do Criador no seu dinamismo interno, apontando para Deus, no curso vivo da sua criação e no movimento criador da sua origem divina, pelo que estão essencialmente e em cada instante submetidas ao chamamento divino, ao qual não podem subtrair-se, pondo-se ao abrigo, por assim dizer, sob o manto ou a couraça de alguma lei ou sistema natural. Simples e desnudas nas mãos do Criador, só podem encontrar segurança na sua vontade onnipotente.

Esta constatação introduz-nos num elemento essencial da sua piedade, o seu saber acerca da liberdade e do carácter absoluto da vontade divina e de que, por detrás das coisas e para além delas, não existe um mecanicismo sem alma e sem vida, ou uma espécie de destino cego que actua por meio das leis da natureza, mas vida e espírito absolutos, movimento e espontaneidade totais e, em suma, a liberdade de Deus, da qual vive Jesus.

Deus é para Ele a liberdade incondicionada, o poder absoluto, diante do qual desaparece toda a outra vontade ou poder. «*Tudo é possível para Deus*» (Mc 10, 27). Todo aquele que tiver fé nesta onipotência poderá, se não duvidar no seu coração, dizer a uma montanha: «*tira-te daqui e lança-te ao mar, e assim será feito*» (Mc 11, 22; Mt 21, 21; 17, 19; Lc 17, 5). Jesus atribui ao seu Pai um poder tão incrível, porque O vê agir em toda a parte, sempre imediatamente, sendo para Ele a realidade mais próxima, ao alcance da sua mão, aquilo que vê em primeiro lugar nos homens e nas coisas, o sentido oculto e profundo de todo o ser, a realidade das realidades. Jesus capta a intervenção criadora de Deus no *hic et nunc*; não é fé, mas visão directa. Por isso, nunca se dá na sua pessoa um estado convulsivo ou violento; antes, essa intervenção divina é-Lhe tão natural, que nada há tão doloroso para a sua alma como o espectáculo da incredulidade ou da pouca fé dos homens.

Esta visão directa do poder de Deus explica a certeza e segurança com que a consciência e a vontade humanas de Jesus ultrapassam a potencialidade do criado para levar a cabo as possibilidades divinas, realizando milagres e sinais, não se limitando a expulsar demónios e a curar enfermos, mas chegando a ressuscitar mortos. «*Eu sei, Pai, que sempre me escutas*» (Jo 1, 42). A sua vontade humana está tão compenetrada e de tal modo incorporada na vontade do Criador, que ambas não formam, por assim dizer, senão uma só.

Do ponto de vista psicológico, os seus milagres são uma manifestação e um testemunho brilhantes da completa e absoluta união da sua vontade humana com a do Pai onipotente, fé que transporta montanhas e confiança que abala os céus. Nada mais alheio a Jesus do que a pretensão de ser uma espécie de mago ou um taumaturgo.

Uma atitude milagrosa que não fosse uma entrega incondicional à vontade divina ou que estivesse posta ao serviço de um egoísmo pessoal ou do dos outros, é rejeitada no deserto por Jesus como uma tentação diabólica. Quando entra em jogo esse egoísmo, como sucedeu, por exemplo, com os seus compatriotas de Nazaré, «*não pode fazer nenhum milagre*» (Mc 6, 5; cf. Mt 13, 58), e não pode, porque então o Pai diz «*não*», e a sua vontade é, ao mesmo tempo, princípio e fim de todo o seu

querer e de todo o seu poder humanos. Os milagres de Jesus são um «*sim*» único, inaudito, a Deus que opera e cria; são uma oração que penetra no coração de Deus, como jamais palavras de homem algum o fizeram, abrindo as profundezas da natureza humana.

Eis aqui a piedade de Jesus no primeiro dos seus aspectos: visão e experiência directas e imediatas de Deus operando universalmente. Mas a esta visão vai essencialmente unida outra de que Jesus gozou: a do Deus santíssimo.

A vontade absoluta de Deus que cria o ser e o devir das coisas é, ao mesmo tempo, a vontade absoluta do seu valor mais alto, vontade de pureza e santidade, de bem e de perfeição, isto é, Ele mesmo. A alma de Jesus está de tal modo impressionada pela visão do *Solus Sanctus*, que, à luz desta plenitude infinita do valor em Deus, desaparecem a sua vontade e o valor puramente humano. «*Porque me chamas bom? Ninguém é bom senão Deus*» (Mc 10, 18).

A nós, nascidos do pó, causa-nos assombro ver com que brilhante clareza se manifesta este Deus de santidade na alma de Jesus e como transfigura a sua vida e resplandece na sua mensagem, que é, na sua maior parte, a da vontade santíssima de Deus e do seu poder avassalador. Não é demasiado dar tudo por este único necessário, por esta pérola preciosa, por este tesouro escondido.

Aqui está Jesus inteiramente na linha do Antigo Testamento, especialmente dos profetas, mas separa ao mesmo tempo todo o factor exterior, legal ou pertencente ao culto, do artificioso acrescento introduzido na lei pelos rabinos do seu tempo, «*a tradição dos homens*». O mais importante na Lei não é pagar o dízimo da hortelã, do anis e do cominho, mas praticar a justiça, a misericórdia e a fidelidade (Mt 23, 23). E quando se trata do cuidado devido aos pais idosos, nenhum sacrifício no templo pode dispensar de tal dever (Mt 15, 5 s.). A vontade divina implica essencialmente o bem moral, que Deus, o Senhor, exige dos homens nos seus dez mandamentos, antes de mais naquele que é o maior e mais excelente dos preceitos, o dever dos deveres (Mt 22, 38): «*Ama o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e o teu próximo como a ti mesmo*».

Aqui põe Jesus a descoberto, em toda a sua pureza e despojando-a de toda a acrescentação humana, a vontade de Deus. Assim, a lei moral fica extraordinariamente simplificada: «*Destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas*» (Mt 22, 40). Jesus Cristo aprofundou e «*cumpriu*» essa Lei levando-a até às suas últimas possibilidades e até às suas exigências mais íntimas e delicadas, opondo-se além disso muito conscientemente e com suma clareza às obras puramente exteriores dos rabinos.

A vontade do Deus de santidade penetra até às raízes mais secretas das inclinações e pensamentos do homem. Este é bom quando o seu coração o é, e mau se o tem corrompido (Mc 7, 15, 20). O homem, ao negar deliberadamente Deus, já não pertence ao seu Reino, mas ao do demónio.

Para Jesus não há termo médio entre bons e maus. Os pecadores e publicanos que Ele ama são para Ele realmente pecadores, injustos, doentes. O filho pródigo é, segundo Ele, realmente um filho transviado e perdido. O bem e o mal, os homens bons e os homens maus, vê-os Jesus tão opostos como o «*sim*» e o «*não*». O heroísmo do seu ser traduz-se integralmente na vida moral e religiosa. A religião, na sua opinião, é obediência ilimitada até ao fim, pelo que encontramos n'Ele mérito e demérito, recompensa e castigo, céu e inferno. É inútil querer suprimir estes pensamentos da pregação de Jesus e desnaturar a sua mensagem tentando formar uma espécie de moral autónoma; o seu sermão da montanha e grande número de parábolas giram em torno destes dois conceitos opostos, de recompensa e castigo, de céu e inferno, onde se manifestam a oposição absoluta do bem e do mal, do «*sim*» e do «*não*» eternos da santidade de Deus.

Com inexorável rigor coloca Jesus os homens diante desses «*sim*» e «*não*». A dura exclusividade dessas exigências contribuía tanto como a escatologia da sua mensagem para impressionar as consciências dos homens. Prega como quem tem autoridade e possui a justiça, como quem é a própria justiça.

E pregava como quem era: a vontade do Deus santíssimo personificada. Do mesmo modo que a parte corporal do homem vive do pão, assim vive Ele dessa vontade. «*O meu alimento é cumprir a vontade d'Aquele que me enviou*» (Jo 4, 34). Sempre que os Evangelhos nos mostram e fazem ouvir

Jesus, quer seja no deserto, quer junto ao leito dos enfermos, no banquete de bodas ou na cruz, está sempre a realizar a vontade do Pai. Sempre, com a sua palavra e com os seus actos, derrama a boa semente das palavras de Deus, ainda que ela caia em terreno pedregoso. Mesmo quando repousa das fadigas do caminho, junto ao poço, dá à samaritana a água da vida. E até quando O convidam, dá Ele mais do que recebe. O seu caminho é ascendente, sem interrupção, em direcção aos cumes, e segue-o onde ele é mais árido e escarpado como se fosse caminho plano.

Na história dos homens, mesmo dos maiores, não se conhece um caminho tão constantemente orientado para as alturas. Um Jeremias, um Paulo, um Agostinho, um Buda, um Maomé oferecem bastantes abalos violentos, mudanças e derrotas espirituais. Só a vida de Jesus decorre sem crises e sem um desfalecimento moral. Tanto o primeiro dia como o último brilham com a mesma luz esplendorosa da santíssima vontade de Deus.

Com isto afirmamos, à luz da história, algo muito ousado a respeito de Jesus. E não obstante, esta impressão de santidade, de inocência perfeita e de absoluta pureza fortalece-se e completa-se ainda mais ao dirigirmos a nossa investigação do exterior para o seu interior, para os seus desejos e esforços íntimos, para o jogo subconsciente das suas inclinações e aspirações. Com a ajuda dos evangelhos podem examinar-se diligentemente os recantos mais escondidos e ocultos das suas intenções e desejos, e jamais se encontrará outra coisa senão a vontade do seu Pai.

Certamente ama a sua pátria e os seus. Chora ao pensar em Jerusalém e na sua ruína (Lc 19, 14) e até pode notar-se na sua mensagem certo sentimento nacional (cf. Mc 7, 27; Mt 10, 5). Contudo, não hesita em abandonar os seus para obedecer à vontade do seu Pai e aceita na ruína de Jerusalém a vontade justiceira d'Aquele. Também desaparecem para Ele os demais laços terrenos, como os da pátria e da família, e é o mais livre, por ser como ninguém o «*Servo*» de Deus. Não o retêm cativo as douradas cadeias das posses e riquezas. «*O Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça*» (Mt 8, 20; Lc 9, 58). As honras da terra, assim como os aplausos dos homens, também não O seduzem. Evita falar dos seus milagres (Mc 1, 44; 3, 12; 5, 43; 7, 36). Não é a Ele, mas ao Pai, que devem estar agradecidos os curados milagrosamente (Lc 17, 18). Quando querem fazê-

Lo rei, oculta-se (Jo 6, 15). Não procura as alegrias da família. «*Há quem se tenha feito eunuco por causa do Reino dos céus*» (Mt 19, 12).

Nunca procura o seu próprio interesse. E até no caminho do Calvário rejeita a compaixão das mulheres que choravam à sua passagem (Lc 23, 28). Deixa-se trair, e a sua única pergunta ao traidor é para despertar a sua consciência e tentar salvá-lo (Mt 26, 50) e tolera que Pedro o negue para, mais tarde, o pressionar amorosamente, dizendo: «*Pedro, amas-me mais do que estes? Apascenta os meus cordeiros*» (Jo 21, 15). Quanto mais examinarmos a alma de Jesus, tanto mais impossível será descobrir nela inclinações ou desejos puramente terrenos. Até a tendência e o instinto mais poderoso que pode ter um homem, o instinto de conservação, está dominado e absorvido n'Ele pela vontade do seu Pai. «*Quem perde a vida, ganha-a*» (Mt 10, 39). A vida deste mundo não podia dar-Lhe nem tirar-Lhe nada.

Nada há na alma de Jesus que possa expô-Lo a uma tentação, que só poderia abordá-Lo de fora sem encontrar qualquer cumplicidade interior. A história mais objectiva e mais imparcial, por qualquer aspecto que O estude, encontra apenas manifestações de santidade. Esta é a impressão que se enraizou mais profundamente na comunidade primitiva. É chamado «*Cordeiro sem defeito e sem mancha*» (1 Petr 1, 19). «*Sumo Sacerdote, santo, inocente, sem mancha, separado dos pecadores e mais alto que os céus*» (Hbr 7, 26).

Até aqui aparece a fisionomia de Jesus grave e austera, santa e sublime. No entanto, ainda não está completa; ainda não nos foi plenamente descoberta a sua vida mais íntima. Jesus vê de modo imediato e muito próximo Deus operante, e o seu mais pujante anseio tende energicamente para Ele, pondo-se por completo ao seu serviço. Nessas ternas relações a sua alma é feliz e bem-aventurada e, por outro lado, intui e vive Deus como infinitamente bom, como a onnipotência cheia de amor, como a santidade amorosa, como o Pai que está nos céus.

Aqui brotam do Coração de Jesus fontes, antes pressentidas do que vistas no Antigo Testamento e que estavam quase totalmente cegadas na sua época. Expressões, sem dúvida conhecidas no Antigo Testamento, como «*Deus bom e misericordioso*» (cf. Ex 34, 6; Ps 103, 1), «*Pai nos céus*» (cf.

Ier 3, 4), mas que se encontravam como à margem, quase estranhas ao espírito geral, passaram a constituir o centro e o coração da vida religiosa. Não se deve isso a uma verdadeira criação de Jesus Cristo? Deste modo fazia penetrar e viver todas as verdades e valores, ao mesmo tempo que o poder libertador e a alegria esplendorosa que encerravam. A sua pregação culmina proclamando: «*Deus é nosso Pai. Rezareis desta maneira: Pai nosso que estais nos céus*».

Esta única palavra, Pai, basta para infundir uma luz brilhante e cálida às relações dos homens com Deus e é suficiente para dissipar todos os sombrios matizes do temor pagão aos demónios e da fé interessada, fria e tenaz dos judeus.

Não há dúvida de que Deus está presente em tudo e de que é santíssimo. Também é certo que, à sua luz, o mal continua a ser mal, a doença, doença, e o pecado, pecado, porque «*a justiça é o seu cingulo*» (Is 11, 5). Quem persistir na dívida não sairá da prisão até pagar o último denário (Mt 18, 34). Mas como Deus todo-poderoso e santo é, ao mesmo tempo, bom e também Pai, não deixa o homem atolado na culpa, mas logo que este se recolhe interiormente e exclama do fundo do seu coração: «*Pai, pequei contra o céu e contra ti*» (Lc 15, 18), inclina-se para o seu filho pródigo para o revestir com o traje de festa.

Quando o homem bate no peito, como o publicano no canto do templo, ou chora os seus pecados, como Maria Madalena, o Pai está muito perto dele com o seu perdão paternal, ou melhor e mais exactamente: o Pai com o seu amor não está no fim do caminho do arrependimento e da libertação, mas antes no princípio. O poder, a onipotência divina e a sua vontade santíssima têm por base e raiz o amor. E Deus, que é amor, está no princípio e no fim de tudo o que existe. O pássaro pousado no telhado e o lírio dos campos estão compreendidos neste amor; mas com muito maior razão o está o homem que pode chamar a Deus: Pai!

A bondade paternal precede toda a acção humana, como a nuvem luminosa precedia o povo hebreu na sua marcha através do deserto e lhe presta a sua cooperação. Os teólogos chamam «*graça preveniente*» a este dom precioso que concede o seu conteúdo, o seu valor sobrenatural, o seu

mérito e alegria a todo acto religioso. São João exprime-o com estas palavras entusiásticas: «*Deus amou-nos primeiro*» (Jo 4, 19).

O amor de Jesus aos pobres e pecadores funda-se na mencionada graça preveniente e misericordiosa de Deus. Ao nascer do Deus todo-poderoso e santo, o Deus da graça e da misericórdia, trouxe Jesus a última palavra, a mais profunda, sobre o segredo da vontade divina de salvação, palavra que até então apenas fora percebida como um longínquo rumor e que doravante ressoaria de modo claro e novo sobre a terra.

Comove ver a cordialidade, o calor, a confiança e a segurança com que Jesus se abandona nos braços paternos de Deus. E embora o amor do Pai O leve ao Horto das Oliveiras e ao Gólgota, exclama: «*Pai, não como eu quero, mas como Tu*». Nesta insondável confiança no seu Pai encontra-se o segredo da felicidade, da alegria e do júbilo da sua vida interior. Para Jesus é absolutamente impossível e inimaginável que o Pai deixe de escutar uma petição perseverante e um insistente bater à sua porta (cf. Lc 18, 1; Mt 7, 7). Isso seria incomparavelmente mais impossível do que encontrar um pai deste mundo dando um escorpião ao seu próprio filho quando este lhe pede um ovo (Lc 11, 12).

Esta confiança absoluta dá a Jesus a sua alegria de viver e a sua inabalável segurança perante os acontecimentos da vida. Jesus mostra admiração raras vezes. Pelo contrário, admira-se de que alguns possam sentir temor: «*Onde está a vossa fé?*», diz aos seus discípulos no meio da tempestade desencadeada (Lc 8, 25). «*Não temas. Crê somente*», disse ao pai diante do cadáver do seu filho (Mc 5, 36).

Segundo Jesus, pois, não há motivo para temer ou inquietar-se, nem sequer no pior e mais espantoso dos casos. A preocupação é essencialmente estranha à sua natureza e deve sê-lo também para todo o verdadeiro discípulo de Jesus. Sem dúvida, não alimenta nenhuma ilusão acerca dos perigos que ameaçam os seus discípulos: «*Eis que vos envio como ovelhas no meio de lobos*» (Mt 10, 16), mas a confiança no seu Pai é mais forte do que qualquer perigo. «*E mandou-lhes que nada levassem para o caminho: nem bordão, nem alforge, nem pão, nem prata na bolsa*» (Mc 6, 8; cf. Mt 10, 9; Lc 10, 4). «*Não vos preocupeis dizendo: Que comeremos? ou que beberemos? ou com que nos vestiremos? Os gentios preocupam-se com*

tudo isto, mas vosso Pai celeste sabe que necessitais dessas coisas» (Mt 6, 31; Lc 12, 29).

* * *

Eis-me aqui, finalmente. Não posso continuar. Quem é esse Jesus que pode orar tão santamente, viver tão confiadamente e morrer tão inocentemente? Não será uma santa loucura, um excesso de fé e de confiança e um desperdício de força moral? Não parece inverosímil tanta pureza e bondade? Sim, esta sua vida é, aparentemente, uma loucura.

No entanto, apresenta-se-nos como um oásis divino. Quando apareceu alguma vez na terra um homem semelhante? Toda a medida humana resulta insuficiente neste caso. A sua personalidade intelectual, moral e religiosa ultrapassa o humano. Toda a sua vida é como um poema estranho, de uma terra desconhecida; e, no entanto, é uma realidade viva. Tudo o que se conta d'Ele não é exterior à sua pessoa, como o seria um belo florilégio de sentenças, máximas ou exemplos, que se tivessem propagado acerca da sua personalidade histórica, como sucedeu com Epicteto e Lao Tse. Pelo contrário, tudo isso está impresso e gravado na sua vida concreta, de todos os dias e na realidade do momento, sem intenção premeditada, de um modo inimitável, perfeito, tanto que para chegar ao mundo íntimo de Jesus devemos partir previamente da sua actividade e vida exteriores.

Estamos já sobre o sólido terreno da história. Existiu realmente um homem que teve consciência de estar na união mais íntima de vida e amor com o seu Pai celeste, que viu à plena luz a acção criadora de Deus e cuja manifestação histórica foi da mesma santidade. Quem é, então, esse homem, Jesus?

Ninguém senão Ele mesmo pode responder com certeza. Quem senão Ele poderia conhecer a intimidade da sua vida, as últimas raízes da sua existência, do seu mistério? Assim pois, devemos recorrer a Jesus. Nenhuma consciência é mais clara do que a sua, nenhum coração mais puro, nenhuma boca mais veraz.

Jesus, que nos dizes de ti mesmo?

VI. Que nos disse Jesus acerca de Si mesmo?

A personalidade espiritual, religiosa e moral de Jesus manifesta-se-nos como algo inteiramente novo, sem possível comparação na história da humanidade, e sem que possa ser explicada pelo meio ambiente da sua época nem pelo que a precedeu. Unicamente o próprio Jesus pode dar-nos a explicação última e definitiva, pois só Ele conhece a essência da sua própria pessoa, o lugar que ocupa na ordem das realidades e o sentido da sua vida.

Que nos diz Jesus acerca de si mesmo? Imaginando-O tal como O apresentam os Evangelhos, pode confiar-se antecipadamente em que as suas afirmações ostentarão o selo da sua personalidade, isto é, da sua lealdade, pureza e simplicidade. Em vivo contraste com as ruidosas e exageradas apoteoses dos taumaturgos, príncipes e reis do período helenístico (cf. Act 12, 22), nada de forçado, convulsivo ou pouco natural encontraremos n'Ele. Do seu ser emana algo semelhante ao suave perfume de uma flor maravilhosa e uma inapreciável naturalidade.

A sua primeira palavra aos homens não consistirá numa revelação acerca da sua própria pessoa, mas na boa nova da proximidade do reino de Deus. Se o Baptista tinha exortado assim o povo judeu no deserto: «*Fazei penitência, porque o reino de Deus está próximo*» (Mt 3, 2), a mensagem de Jesus é: «*O tempo cumpriu-se e o reino de Deus está próximo. Fazei penitência e crede na boa nova*» (Mc 1, 15).

Desta primeira mensagem sairão, como normal desenvolvimento orgânico, as sucessivas revelações que Jesus Cristo fará de si mesmo, as quais se apresentarão, não como mensagem particular através da história, mas formando parte da sua mensagem do reino de Deus.

Que quer significar Jesus com as expressões reino dos céus e reino de Deus? Ambas têm o mesmo sentido. Se São Mateus, que escrevia para os judeus cristãos, e igualmente o evangelho apócrifo dos hebreus, falam ordinariamente com maior predilecção do reino dos céus do que do reino de Deus (cf. Mt 6, 33; 12, 28; 21, 31, 43), isso deve-se a um resquício do temor que os judeus tinham de pronunciar directamente o nome de Deus, preferindo a perífrase: «*os céus*». O próprio Jesus emprega ocasionalmente

esta palavra para designar Deus (Mt 21, 25; Lc 15, 7, 18). Em todo o caso, ambas as expressões são absolutamente sinónimas e servem para designar o reino e o poderio divinos.

É significativo que Jesus nunca se detenha a explicar essa expressão capital e directriz da sua mensagem. Fala frequentemente do «reino» (Mt 6, 33; 8, 12; 13, 38; 25, 34), pressupondo, portanto, que os seus ouvintes sabem o que por tal deve entender-se. De facto, depois dos profetas, em particular de Isaías (40, 1; 59, 2; cf. Mich 2, 12; Zach 14, 9, 16), existia entre os judeus, fortemente enraizada, a crença de que Deus estendia o seu reino até aos últimos confins da terra, no fim dos tempos. Os últimos escritos do Antigo Testamento (Dan 2, 44; Tob 13, 1) falam com maior precisão de um «império real» de Deus, considerando-o, desde Daniel, não apenas no seu sentido originário como primado espiritual sobre os corações humanos, mas numa acepção mais estrita e concreta, como um reino de santos, solidamente circunscrito e que, vindo do céu à terra, suprimirá, substituindo-os, todos os reinos do mundo.

Jesus tem isso presente na sua mensagem: «*O tempo cumpriu-se e o reino de Deus está próximo*». A sua própria missão e a consciência que dela tem estão ao serviço deste reino.

E como vai prepará-lo? Quando o anuncia, exorta: «*Fazei penitência e crede na boa nova*». A sua missão consiste, pois, como a de João Baptista, em abalar as consciências, para depois as submeter à vontade santa e ao poder de Deus, o qual reinará, de facto, somente quando a sua vontade santíssima se tiver imposto às consciências. O chamamento de Jesus à penitência, considerado no seu aspecto positivo, é a mensagem da vontade santíssima de Deus, e para isso quer inculcar em todos: «*Faça-se a tua vontade assim na terra como no céu*». Os seus «irmãos» são aqueles que cumprem a vontade de Deus (Mt 12, 50).

Daí que a sua mensagem do reino de Deus ofereça um pronunciado carácter moral e religioso, em patente contraste com as crenças dos seus contemporâneos. Quando os judeus do seu tempo falavam do reino vindouro, deleitavam-se na perspectiva de bens e satisfações sensuais. Segundo o Apocalipse siríaco de Baruc (29, 5): «*A terra dará dez mil vezes mais frutos. Uma cepa produzirá mil sarmentos, um sarmento mil cachos,*

um cacho mil bagos de uva e um bago de uva dará uma medida de vinho». A expectativa dos tempos vindouros estava, de facto, nos apocalipses judaicos, inteiramente dominada por interesses materiais e egoístas e pelo desejo apaixonado de uma vida mais feliz e mais rica.

Pelo contrário, em Jesus, a paixão dominante tinha por objecto o cumprimento da vontade do seu Pai celeste. As exigências morais e religiosas apresentam-se de tal modo no primeiro plano da sua mensagem que esta aparece, à primeira vista, não já como o anúncio de uma nova vida feliz, mas também *«melhor»*.

Trata-se do *«caminho de justiça»* (Mt 21, 32), de uma *«justiça mais perfeita»* (Mt 5, 20) que, ultrapassando a obra exterior, penetra até ao mais íntimo da alma e consiste essencialmente no verdadeiro amor a Deus e ao próximo. Todo aquele que, como o escriba que lhe perguntou qual era o maior dos mandamentos, conhece o novo ideal, está, pelo menos, *«não longe do Reino de Deus»* (Mc 12, 34). Todo aquele que alimenta o faminto e dá de beber ao sedento *«possuí-lo-á»* (Mt 25, 34). Todo aquele que observa e ensina, mesmo o menos importante dos mandamentos, será *«grande»* no *«reino dos céus»* (Mt 5, 19). Finalmente, todo aquele que for simples como uma criança será *«o maior no reino celestial»* (Mt 18, 4). Na pregação de Jesus, o futuro *«reino do céu»* e a *«justiça»* estão tão intimamente ligados que não formam senão um mesmo e único ideal: *«Buscai antes de tudo o reino de Deus e a sua justiça»* (Mt 6, 33).

Ao pregar Jesus, como João Baptista, a penitência em vista do reino próximo, propõe como mensagem desse reino a da vontade de Deus e a da nova e mais perfeita justiça. Jesus prolonga deste modo, levando-a até ao seu termo, a linha dos profetas, a de um Isaías, de um Jeremias ou de um Oseias. Foi Ele quem a cumpriu e teve consciência disso, considerando-se como o Mestre único, a quem ninguém pode substituir. *«Vós chamais-me Mestre, e dizeis bem, porque o sou»* (Jo 13, 13). *«Vós não deveis chamar-vos Mestres, porque não tendes senão um só, que é Cristo»* (Mt 23, 10). Mas, por muito que insista sobre a penitência e a justiça, por muito fundamental e essencial que seja esta pregação na sua mensagem, ela não é, contudo, nem de longe, a última palavra e o ensinamento mais sublime que tem para a humanidade. De modo algum acontece como se para Ele a

justiça e o novo reino fossem uma mesma coisa, como se a sua mensagem do reino se limitasse a preparar uma comunidade de almas em busca da justiça divina e como se, portanto, a consciência que Jesus tinha de si mesmo e da sua missão consistisse unicamente em fazer d'Ele o portador de uma nova vida moral.

Restringir assim o alcance da sua mensagem nesse sentido moral é desconhecer o seu conteúdo especificamente religioso, mais exactamente, o carácter sobrenatural e escatológico do novo reino. A justiça e a penitência são para Jesus o caminho que conduz ao reino, mas não o reino mesmo. Vêm a ser aquilo que a obra humana é relativamente à recompensa do cêntuplo (Mc 10, 30; cf. 16, 27): preparação e condição preliminar para entrar neste reino; mas, quanto a este mesmo, à recompensa do cêntuplo, exclusivamente Deus a dá. É uma graça sua, um reino «*preparado para os benditos de seu Pai desde a criação do mundo*» (Mt 25, 34), uma plantação feita pelo próprio Pai celeste (Mt 15, 13). As suas alegrias são as «*alegrias do Senhor*», e consiste em «*estar sentado à mesa com Abraão, Isaac e Jacob*» (Mt 8, 11), é o «*vinho que será tomado de novo no reino do Pai*» (Mt 26, 29). É uma «*bem-aventurança*» com a qual o próprio Deus responde ao fiel serviço do homem, à sua fome e sede de justiça, bem-aventurança que ultrapassa todas as possibilidades naturais e humanas.

Nos evangelhos sinópticos não fica muito explícito em que consistem os bens do reino. Jesus contenta-se em afirmar que com ele «*se herda a vida*» (Mt 19, 29; Mc 10, 17) e que se «*entra na vida*» (Mt 18, 8). Mas no evangelho de São João explica-o com clareza: «*A vida eterna consiste em conhecer-Te a Ti como o Deus único e verdadeiro e ao teu enviado, Jesus Cristo*» (Jo 17, 3). Jesus entende, em consequência, por reino de Deus uma comunidade de vida ininterrupta e eterna com o Pai e com Ele mesmo. Esse reino tem um carácter estritamente sobrenatural, porque foi preparado pelo Pai, e é também escatológico, isto é, a sua vinda é ainda futura, e, portanto, é preciso dizer: «*Venha a nós o teu reino*».

Precisamente aquilo que inflama e abrasa o Coração de Jesus, dando-lhe a sua cálida eloquência, é o facto de o reino de Deus descer do céu até aos homens como algo novo, irresistível e revolucionário. «*O tempo cumpriu-se, o reino de Deus está próximo*» (Mc 1, 15). Jesus Mestre transforma-se

aqui em profeta, a quem se descobre o futuro e que dele dá testemunho com a emoção e a força de um Isaías ou de um Oseias.

Jesus, a sua mensagem e a consciência que tem da sua missão não podem ser compreendidos se não se captar em toda a sua profundidade a sua compenetração com esta novidade prodigiosa, já em marcha, e o seu conhecimento da intervenção iminente e imediata de Deus. O facto de estes acontecimentos ocorrerem no presente, na última hora, a duodécima, imprime, em grande parte, penetrante e ardorosa energia à sua mensagem e à sua própria missão. É algo iminente, coisa de um instante, do *hic et nunc*. «*Estai cingidos*». «*Tende o azeite preparado nas vossas lâmpadas*». «*Esta geração não passará antes que isso se cumpra*» (Mt 24, 34). «*Há alguns dos que estão aqui, que não provarão a morte antes de terem visto vir o reino de Deus em toda a sua glória*» (Mc 8, 39; Mt 16, 28).

Jesus vê, indubitavelmente, a vinda do seu reino num futuro próximo, imediato e já em marcha. A ardente ternura com que ama o seu Pai e os homens concentra-se por completo neste ponto, porque a potência do reino de Deus é manifesta. Jesus vivo, em acção, em acto, por assim dizer, é o Jesus escatológico, o Jesus na sua orientação existencial para o iminente reino de Deus.

Como entender isto? Participou Jesus das concepções apocalípticas da sua época, ou foi dominado pela ilusão de que o fim dos tempos estava próximo, iminente, implicando, além disso, o juízo do mundo, o céu e o inferno? Confundiu, como tantos dos seus contemporâneos, o fim do mundo com a próxima ruína de Jerusalém? Deve atribuir-se a esta identificação, no tempo, do fim do mundo e da ruína de Jerusalém o carácter heróico da sua mensagem, o acento duro das suas exigências, a vibrante paixão com que grita aos homens: «*Estai preparados*»?

Não está distante a data em que, na sequência da inquietante obra de Alberto Schweitzer, *Von Reimarus bis Wrede (De Reimaro até Wrede)*, não se hesitava em responder afirmativamente a esta questão, julgando-se autorizados a considerar Jesus como um profeta, à maneira do Baptista, profeta que, aliás, se teria enganado no essencial da sua mensagem. Hoje guarda-se maior circunspecção a este respeito. Algumas afirmações de Jesus podem parecer desconcertantes, por exemplo, que «*alguns dos que*

estão aqui não provarão a morte antes de terem visto o Filho do Homem vir ao seu Reino» (Mt 16, 28), ou que os discípulos, enviados a pregar pelo Mestre, *«não acabarão de percorrer todas as cidades de Israel antes que venha o Filho do Homem»* (Mt 10, 23).

Estas expressões de Jesus prometem uma próxima vinda do Filho do Homem, mas de modo algum devem entender-se do juízo final e do fim do mundo. Jesus recusa terminantemente concretizar o mínimo que seja acerca *«do dia e da hora»* do fim do mundo. A uma pergunta dos discípulos a esse respeito, respondeu categoricamente: *«Ninguém conhece esse dia e essa hora, nem os anjos do céu, nem o Filho, mas só o Pai»* (Mc 13, 32). E essas são palavras rigorosamente autênticas do Mestre. É impossível pensar que tenham sido postas nos seus lábios pela comunidade primitiva, inquieta com a demora da sua vinda, pois os primeiros cristãos jamais teriam atribuído ao seu *«Senhor»*, ao *«Filho de Deus»*, ao *«juiz do mundo»*, semelhante imperfeição, a ignorância do dia do juízo. Podemos, pois, concluir que, pelo menos para a mensagem de Deus, é indiferente o momento preciso do juízo do mundo, questão sem importância. Enquanto a literatura apocalíptica da época de Jesus, assim como também o livro de Henoc e o quarto livro de Esdras, procuravam calcular exactamente, mediante uma mística dos números, o dia e a hora do fim do mundo, para Jesus esses cálculos são inteiramente indiferentes. Os dados evangélicos obrigam-nos a levar mais longe as nossas conclusões. Jesus não apenas silencia o dia e a hora do juízo do mundo, mas antes considera possível, e até provável, que a vontade do Pai adie ainda por bastante tempo a chegada desse dia.

No mesmo discurso escatológico, onde parece anunciar o fim do mundo à geração do seu tempo, fala de forma detalhada dos tumultos internos e externos que antes devem sofrer os povos. Fala da pregação do reino de Deus que deve preceder *«como testemunho para todas as nações»* (Mt 24, 14); do ódio que o nome cristão há-de suscitar *«em todos os povos»* (Mt 24, 9), e até de um gradual processo de desagregação espiritual no próprio seio do cristianismo e no qual *«a caridade de muitos esfriará»* (Mt 24, 12). É impossível que Jesus acreditasse que todos estes acontecimentos, lentos por natureza, se desenrolassem numa única geração.

Muitas parábolas têm este sentido. O esposo esperado pelas virgens chega à meia-noite (Mt 26, 6). O senhor da casa, que se tinha ausentado para longe, regressa somente depois de muito tempo para pedir contas aos seus servos (Mt 25, 19). E precisamente porque o senhor tarda em chegar, começa o servo sem consciência a desperdiçar os bens que lhe foram confiados (Mt 24, 48).

A ideia dominante nestas parábolas escatológicas não é tanto a da iminência como a da rapidez e surpresa da vinda do Filho do Homem. Como nos dias de Noé, as pessoas comerão, beberão e divertir-se-ão sem pressentir nada, e de repente virá o Filho do Homem (Mt 24, 37 ss.). Portanto, essas parábolas não pretendem chegar mais ou menos a esta conclusão: *«Estai preparados, porque o Filho do Homem vai chegar imediatamente, durante esta geração»*.

Antes recebem a sua impressionante energia precisamente do facto da incerteza do dia final: *«Estai preparados, porque não sabeis quando chegará o Senhor, se será à tarde, à meia-noite, ao cantar do galo ou ao amanhecer. Que não vos surpreenda nem encontre adormecidos»* (Mc 13, 35).

A intenção de Jesus é colocar a vida do homem, de cada um em particular, na incerteza do último dia e do juízo final. Cada minuto de toda a existência humana está em crise, constantemente exposta à terrível possibilidade de um juízo súbito. Mas Jesus abstém-se radicalmente de indicar quando essa possibilidade passará a ser um facto real.

Seria necessário eliminar ou forçar radicalmente todos esses textos e muitos outros de significado análogo, para poder sustentar seriamente que o próprio Jesus contava, durante a sua geração, com uma próxima consumação dos tempos, com o juízo final, e que a *«vinda do Filho do Homem»* por Ele anunciada estava concebida nesse estrito sentido cronológico.

Por outro lado, é também certo que o seu olhar se dirigia para um futuro muito próximo e que esperava uma intervenção do céu, com todo o ardor da sua alma, uma vinda do Filho do Homem para um tempo próximo, para

essa mesma geração. Mas conhecia também outra vinda do Filho do Homem, dependente em absoluto da vontade do seu Pai.

Esta antinomia resolve-se à luz da consciência que tinha da sua missão. Jesus sabe que Ele é, actualmente, aquele que contém, ao mesmo tempo, na sua pessoa, o futuro e o presente, o fim dos tempos e a geração actual. Reconhece-se, desde esse momento em que fala, como o mesmo que um dia se sentará num trono de glória, rodeado de todos os seus anjos. E então reunirá todos os povos diante da sua presença e separá-los-á como o pastor separa os cabritos das ovelhas. «*Porá estas à sua direita e aqueles à sua esquerda*». Sabe que é, desde esse instante, o «rei» do novo reino, aquele que dirá aos da direita: «*Vinde, benditos de meu Pai, tomar posse do reino que vos está preparado desde o princípio do mundo*» (Mt 25, 33).

Jesus pronuncia nesta ocasião acerca de si mesmo algo muito ousado e realmente extraordinário nos lábios de um homem. Contudo, é a chave para penetrar o sentido da sua missão e explicar o aparente paradoxo da sua mensagem.

Ao reconhecer-se Jesus como juiz futuro do mundo e como rei do novo reino, actualiza-se-Lhe de algum modo esse reino na sua consciência, ponto onde convergem o presente e o futuro, o tempo e a eternidade. Numa visão profética, que transcende os nossos pobres espíritos limitados, abarca simultaneamente, numa vivência real e única, o actual juiz e o juízo futuro, o presente rei e o seu reino vindouro, a geração de hoje e o mundo de amanhã.

Para Jesus, os grandes acontecimentos do futuro estão presentes na sua pessoa e deverão manifestar-se com força impressionante na actual geração. Os poderes do reino começam já a patentear-se e a actuar na sua pessoa, num futuro imediato, com uma novidade verdadeiramente criadora. Quando Jesus, «*com o dedo de Deus*», domina o poder dos demónios (Lc 11, 20), manifesta que o reino e as suas potestades já estão a trabalhar neste mundo, actuando de maneira invisível. A sua posição não pode ser determinada com exactidão, como sucede com as estrelas do céu.

O reino de Deus não está «*aqui ou ali*», mas «*entre vós*» (Lc 17, 20), isto é, entre os judeus, com o seu poder invisível. Sem chamar a atenção,

brota dele a nova graça, semelhante ao grão de mostarda (Mt 13, 31), e ao fermento que a mulher mistura na massa (Mt 13, 33). O reino do Pai é igualmente o seu, o «*reino de Cristo*» (cf. Mt 13, 41; 16, 28; 20, 21; Lc 23, 42). Quando dois ou três oram juntos em seu nome, Ele está no meio deles (Mt 18, 20) e é, desde esse momento, o princípio que une todos os seus entre si, os seus companheiros, os convidados para o banquete de bodas, aqueles que um dia se sentarão à sua mesa, no seu reino, para tomar parte no festim messiânico (Lc 22, 29).

Sem dúvida, faltam ainda a majestade e a glória exteriores, bem como a vitória plena e a última manifestação da majestade e poder de Deus. O seu reino é, essencialmente, algo que está a formar-se e a completar-se. Por isso está Jesus em constante tensão interna, sempre em movimento para o futuro, sempre orientado escatologicamente. Mas sabe que n'Ele, e num futuro imediato, esse grande acontecimento se manifesta por revelações e actos poderosos sempre novos, e sabe também que esse último juízo e esse reino de Deus têm já na geração presente a sua origem e o seu desenvolvimento. E assim pode, com toda a propriedade, anunciar como iminente a vinda desse reino, e ao falar do mesmo e da «*vinda com todo o seu poder*», fá-lo num duplo sentido, referindo-se tanto ao fim dos tempos como ao presente, ou melhor dito, entende-o do presente interiormente orientado para o fim dos tempos, no qual está incluído.

Entrava nos seus planos proféticos e messiânicos de salvação tanto revelar as relações de sucessão cronológica como as próprias da essência da sua trama interna. Facto digno de nota é que João, preocupado mais do que os outros evangelistas em dar-nos a conhecer a vida íntima de Jesus, é precisamente aquele que na sua exposição põe em relevo a essência intuitiva de Jesus. Mais claramente ainda do que nos sinópticos, fica incluído o presente na atitude escatológica de Jesus. Não sucede como se o príncipe da terra esperasse o fim do mundo para ser julgado; antes «*já está julgado*» (Jo 16, 11). «*Agora é julgado o mundo; agora o príncipe deste mundo vai ser lançado fora*» (Jo 12, 31).

* * *

Não podemos, pois, fugir ao facto de que a mensagem de Jesus, íntegra, e especialmente o paradoxo da sua pessoa, repousam sobre a consciência que tem de si mesmo. Ele, o galileu, o homem que vive nesse instante é, ao mesmo tempo, o futuro rei do mundo e o rei do vindouro reino de Deus.

Deste ponto de vista, a pessoa de Jesus apresenta-se sob um aspecto totalmente novo. Já não o vemos apenas no meio das flores do campo, entre crianças, doentes e pecadores, mas também no trono divino como juiz supremo e como rei. As estrelas que caem são o seu vestido. Não é unicamente o mestre sublime e o profeta inflamado, é o senhor do cada vez mais próximo fim dos tempos, e d'Ele dependem o nosso destino e o do mundo inteiro.

Jesus declara a consciência que tinha de si mesmo com uma expressão que ainda hoje nos parece particularmente curiosa, denominando-se «*Filho do homem*», com o que descobre o mais profundo da sua personalidade. Que quer significar Jesus com essa expressão? O conceito de «*Filho do homem*», originariamente, significava um homem qualquer; desde Daniel, que falou pela primeira vez de alguém semelhante a «*um filho de homem*» (Dan 7, 13), que devia aparecer à direita do Ancião dos dias sobre as nuvens do céu, recebe uma acepção enfaticamente religiosa e, portanto, messiânica entre os judeus e, em particular, nos círculos apocalípticos. Por mais inapropriado que fosse o nome dogmático especialmente assinalado para designar o futuro Messias, orientou, contudo, o pensamento religioso para a personalidade misteriosa que um dia deveria, segundo a crença dos bons israelitas, vir como rei no fim dos tempos para resgatar o seu povo.

Ao chamar-se intencionalmente «*Filho do homem*» e ao apropriar-se de modo exclusivo desse nome, comunicou-lhe Jesus um sentido estranho e misterioso. Foi como uma palavra cabalística, que chamava a atenção e orientava os pensamentos para esferas ultraterrenas e divinas, para os cumes do céu de que falava Daniel, para a direita do Ancião dos dias, enquanto o povo judeu dava à expressão «*filho de Deus*» um sentido puramente terreno ou, pelo menos, de simples criatura.

Se Jesus se tivesse atribuído desde o princípio o santíssimo nome de Deus, os seus compatriotas, educados na fé estrita, na unidade absoluta e na grandeza infinita de Deus, tê-lo-iam apedrejado sem mais como blasfemo,

mesmo antes de começar a sua pregação. Se, empregando a terminologia messiânica do seu tempo, se tivesse denominado simplesmente «*filho de Deus*», com essa expressão teria antes ocultado do que descoberto o segredo da sua divindade. O judeu daquela época dava esse nome santo a outros seres criados, em primeiro lugar aos anjos do Senhor, mas também ao próprio povo judeu, como povo escolhido, ao seu rei que recebera a unção e até aos judeus piedosos. O nome de «*Filho de Deus*» aplicado ao Messias teria despertado neles a ideia de uma criatura.

Para evitar ambas as interpretações, apoiou-se Jesus na profecia de Daniel. Sempre que se trata do fim dos tempos, fala do Filho do homem que está sentado à direita do poder de Deus e que aparece sobre as nuvens do céu (Mc 13, 26; 14, 62; Mt 24, 30; Mc 8, 38, etc.). Desde o princípio e com segurança incomparável sabe que esta profecia se cumpre na sua pessoa. Sob a figura do filho do homem de Daniel, revela-se ao mundo como aquele que há-de vir para o julgar, como o rei do novo reino que descerá do céu. A consciência que tem da sua vocação e da sua missão transcende o tempo e culmina na eternidade. A sua actividade temporal desenvolve-se no cumprimento estrito de uma missão toda transcendente e eterna, cujo objectivo é o reino absoluto de Deus, em íntima dependência com uma missão que radica plenamente no além e cujo conteúdo essencial é a soberania de Deus. E assim a vida temporal é, por isso, a preparação ou, melhor, a manifestação no espaço e no tempo desta realidade última e eterna. O seu verdadeiro campo de acção é, em última análise, o reino do invisível, do supraterrano e divino, ali onde se encontra o trono do Ancião dos dias. Na sua pessoa, a eternidade aparece no tempo, o supra-histórico na continuidade da história, o divino no humano.

Jesus, ao chamar-se Filho do homem, no sentido de Daniel, exprime o mesmo que São João ao falar da encarnação do Verbo divino. Trata-se de uma epifania desde a direita do poder de Deus, de uma aparição do divino sob uma forma humana. Mas é vista aqui, no quadro profético de Daniel acerca do reino de Deus, não como presente, mas como futura no seu desenvolvimento social, como uma manifestação do reino de Deus que desce do céu à terra com o Filho do homem. Não é, pois, uma epifania do Verbo divino em geral, mas sob o aspecto concreto de juiz.

A justiça eterna de Deus e do seu reino eterno apareceram na pessoa desse Filho do homem, o qual, por isso mesmo, constitui uma crise da humanidade. «*Foi posto para a ruína e a ressurreição de muitos em Israel*» (Lc 2, 34). É a pedra rejeitada pelos construtores e que agora se converteu em pedra angular (Mt 21, 42). A atitude que cada um toma nesta vida relativamente à sua pessoa é decisiva para toda a eternidade: «*Aquele que me confessar diante dos homens, também eu o reconhecerei diante de meu Pai que está nos céus. Mas aquele que me negar diante dos homens, também eu o negarei diante de meu Pai que está nos céus*» (Mt 10, 32). «*Bem-aventurados sereis quando os homens vos odiarem por causa do Filho do homem*» (Lc 6, 22).

* * *

Um facto ressalta claramente: ao aplicar a si a profecia de Daniel acerca do Filho do homem, a consciência que Jesus tem de si mesmo ultrapassa os limites de todas as possibilidades humanas, elevando-se até às nuvens do céu, até à direita de Deus. Mais ainda, é extraordinariamente significativo que a consciência que Jesus tem de si mesmo como Filho do homem não se limita ao sentido da profecia de Daniel. A realidade que vive n'Ele é tão alta, tão profunda e rica, que ultrapassa Daniel e dá à expressão «*Filho do homem*» um sentido mais profundo e um novo conteúdo.

Quando Jesus fala do Filho do homem não se limita a um sentido exclusivamente escatológico; nem sequer metade das suas afirmações têm a mencionada acepção. A maior parte refere-se à sua acção redentora no presente, em perfeita harmonia com a fusão de futuro e presente, de eternidade e tempo, características da sua pregação acerca do reino.

Enquanto projecta Jesus, entre as misérias e pecados da vida presente, a luz viva e deslumbrante do seu último juízo, tem consciência de ser o chamado a aniquilar essas misérias e pecados, salvando assim os homens para o novo reino. Como Filho do homem é, ao mesmo tempo, juiz e senhor.

Isto faz da sua mensagem, mesmo na hora presente, uma boa nova: «*Bem-aventurados os olhos que vêem o que vós vedes. Pois asseguro-vos*

que muitos profetas e reis o desejaram ver e não o viram» (Lc 10, 23). O Filho do homem é, no presente, o verdadeiro meio de salvação porque é o Senhor e rei do futuro reino de Deus. «*Vinde a mim todos os que andais cansados e oprimidos, e eu vos aliviarei*» (Mt 11, 28). O seu fim escatológico supõe a sua missão messiânica, ou melhor, ambas se complementam mutuamente.

Por isso usa Jesus preferentemente a expressão «*Filho do homem*» quando fala da sua obra redentora do presente. «*O Filho do homem veio procurar e salvar o que estava perdido*» (Lc 19, 10). Ele semeia a boa semente, os filhos do novo reino (Mt 13, 37). Pertence ao Filho do homem libertar de todo o obstáculo a vontade do homem religioso e moral, mesmo quando se trata de uma coisa tão santa como o sábado. «*O Filho do homem é também senhor do sábado*» (Mc 2, 28).

Mais ainda. O «*Filho do homem*» faz aquilo que só Deus pode operar, aquilo que alguns escribas não queriam atribuir nem sequer ao Messias esperado. Perdoa os pecados. «*Pois para que saibais que o Filho do homem tem poder na terra para perdoar os pecados, disse ao paralisado: Levanta-te, toma a tua enxerga e vai para tua casa*» (Mc 2, 11).

E igualmente à pecadora: «*Os teus pecados te são perdoados*» (Lc 7, 48). Aqui, no perdão dos pecados, culmina de modo sublime a redenção do Filho do homem aplicada ao mundo presente, terreno, e a sua afirmação como Messias alcança o seu acento mais vigoroso, pois não se limita a colocar-se ao lado de Deus, mas penetra até ao seu seio. Também se chama a si mesmo «*Filho do homem*» quando fala da sua paixão, pois trazia constantemente gravada na alma a convicção de que a obra redentora do Filho do homem, segundo a vontade do Pai, devia cumprir-se pelo sofrimento e pela cruz, que o senhor e rei do novo reino deveria conquistar com o seu próprio sangue.

Volta repetidas vezes a isto nas suas profecias relativas à sua paixão: «*O Filho do homem deve sofrer*» (Mc 8, 31; 9, 12; Mt 16, 21; Lc 9, 22). «*O Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida pela redenção de muitos*» (Mt 20, 28; Mc 10, 45). Jesus une aqui, numa visão única e grandiosa, a imagem do servo de Deus sofredor, traçada por Isaías, e a do filho do homem, de Daniel. Tem consciência de ser, no

tempo vindouro, o juiz do mundo e o rei do novo reino e, ao mesmo tempo, sabe que é, segundo o sentido da profecia de Isaías (53, 11), aquele que *«leva sobre si os pecados do povo e se entrega à morte»*. Na simples expressão *«Filho do homem»*, no mais simples que de si podia dizer: homem, encerram-se as infinitas perspectivas da sua consciência.

Jesus sabe-se elevado até ao céu e, ao mesmo tempo, humilhado no pó da terra. Veio para julgar e mandar e, por outro lado, também para servir e morrer. É rei do reino do céu e, ao mesmo tempo, homem e servo dos homens. Assim se compreende que Jesus prefira empregar a expressão *«Filho do homem»* para dar a entender e exprimir, por meio de uma imagem muito simples, aquilo que quer ser para nós: um homem entre os homens e, contudo, o seu rei, o seu juiz e o seu salvador, em suma um homem do céu.

Deste ponto de vista recebe um novo significado o outro nome *Meschiah*, isto é, *«ungido»*, *«Cristo»*, com que os seus contemporâneos exprimiam a sua fé no rei do fim dos tempos. Quando os judeus, na sua oração diária das dezoito petições, imploravam a vinda de Cristo, pensavam na restauração do trono de David, mas Jesus via nesse mesmo Cristo, sob o sinal do Filho do homem, o salvador e juiz do mundo. Neste sentido recebe a confissão de Pedro: *«Tu és o Cristo»* (Mc 8, 29; Lc 9, 21) e por isso a atribui, por causa da sua insondável profundidade, a uma revelação do alto. *«Não foi a carne nem o sangue que te revelaram isso, mas meu Pai que está nos céus»* (Mt 16, 17). Neste sentido o receberam de Pedro os cristãos e desde então não há nome mais doce no céu e na terra do que o de Jesus Cristo. Se até então a palavra Cristo estava carregada de ideias judaicas que o representavam como de origem terrena, doravante orienta os corações para o Filho do homem, para a direita do Ancião dos dias, para o salvador do presente e juiz e rei do futuro.

Eis aqui a impressionante novidade daquilo que Jesus pretende, em rude contradição com o que criam e esperavam do Messias os judeus do seu tempo, levados pelo seu egoísta nacionalismo.

Aqui se deve procurar a principal causa determinante do drama do Calvário. Se Jesus se tivesse proclamado Cristo no sentido nacional dos judeus, não teria sido crucificado, mesmo no caso de ter sido combatido e vencido, pois, segundo a lei judaica vigente então, semelhante pretensão,

por mais injustificada que parecesse, não constituía uma blasfémia e, portanto, também não um crime merecedor da morte.

Quando, no momento mais grave da sua paixão, o sumo sacerdote lhe dirigiu solenemente a pergunta: «*És tu o Cristo, o Filho do Deus altíssimo?*», não só respondeu afirmativamente, mas, com santa ousadia, com categórica confissão, com a sinceridade e clareza que o caracterizavam, acrescentou: «*Eu vos digo que um dia vereis o Filho do homem sentado à direita do Todo-Poderoso e vir sobre as nuvens do céu*». Deste modo dava à pergunta do sumo sacerdote, vaga e ambígua, como as ideias dos judeus nesta matéria, um sentido preciso e determinado. Manietado e ferido, vê-se, contudo, à direita do Todo-Poderoso. Encontra-se diante do juiz da terra e, no entanto, tem consciência de estar sentado no tribunal de Deus. Pode haver maior e mais terrível paradoxo? «*Então o sumo sacerdote rasgou as suas vestes e exclamou: Blasfemou. Que necessidade temos de testemunhas? Acabais de ouvir a blasfémia. Que vos parece? Todos responderam: É réu de morte. E começaram a cuspir-lhe no rosto e a golpeá-lo na cabeça*» (Mt 26, 65).

Jesus morreu, e tinha de morrer, porque os homens eram demasiado mesquinhos e estavam demasiado embotados espiritualmente para compreender o seu mistério celestial. Morreu porque era o Filho do homem.

* * *

Para penetrar na consciência que Jesus tinha de si mesmo e para apreciar a sua clareza e profundidade, convém notar que, desde os começos da sua vida pública, e sem que se possa notar nisto a menor vacilação ou evolução interna, apoiou Jesus na sua própria pessoa e exprimindo-a numa fórmula muito simples e ao mesmo tempo reveladora e discreta – a do «*Filho do homem*» – a sua função de juiz do futuro e a de salvador no presente, missões que ultrapassam toda a medida humana e o colocam sobre as nuvens do céu e no próprio seio de Deus.

Não foi São Paulo o primeiro a propor-nos o «*homem do céu*» e o salvador do mundo. Aliás, nunca se encontra nas epístolas de São Paulo a expressão «*Filho do homem*». Tampouco pode a primitiva comunidade de

Jerusalém inventar a ideia dogmática do Filho do homem, para dela derivar a sua fé no ressuscitado, que voltaria como Senhor do fim dos tempos e juiz do mundo.

A expressão «*Filho do homem*» nunca teve, nem sequer nos lábios do próprio Jesus, um sentido propriamente dogmático. Não era uma profissão de fé, mas uma expressão enigmática destinada a chamar a atenção dos judeus para as realidades ocultas na pessoa de Jesus. Que realidades eram essas? Isso depende-se do contexto das circunstâncias em que Jesus empregou esta expressão. Por isso chamou bem-aventurado Pedro, não por O ter proclamado e reconhecido como «*Filho do homem*», mas como «*Cristo*».

Os discursos de São Pedro, conservados nos «*Actos dos Apóstolos*», demonstram claramente que na comunidade primitiva o ponto central da mensagem cristã não era precisamente o Filho do homem, mas o «*Senhor ressuscitado*», o «*Cristo*», o «*Servo de Deus*».

A expressão «*Filho do homem*» não tinha verdadeira razão de ser senão na situação especial de Jesus e era uma fórmula que, ao mesmo tempo, O protegia contra os malévolos e atraía as almas de boa vontade. Em consequência, pode ver-se aqui uma espécie de fórmula circunstancial que não tinha outro sentido e valor senão aquele que Jesus lhe dava, conhecendo só Ele o segredo da sua grandeza única. Isto explica-se pela situação concreta e passageira em que Jesus se encontrava e que não voltaria a repetir-se, o que nos garante a autenticidade da sua origem e nos explica também que muito cedo caísse no esquecimento nos centros judaico-cristãos e ainda mais nas comunidades gregas, e que desde princípios do século II deixasse de ser compreendida.

Precisamente as mesmas circunstâncias históricas que explicam essa expressão, revelam-nos a sua importância particular, nesta época, da mensagem de Jesus. Este não vive à margem dos homens do seu tempo. Está no meio deles e, por isso, emprega as expressões familiares dos seus contemporâneos, representativas das suas esperanças e ideais religiosos, muito especialmente o esquema escatológico do rei do fim dos tempos, dando-lhe uma nova vida na sua pessoa e impondo-lhe, com a consciência poderosa da sua missão, um matiz e conteúdo novos. Através da forma

passageira e ultrapassada de um ideal adaptado às circunstâncias do tempo, conseguimos divisar um mundo sobrenatural e celeste, cujas luzes iluminam a sua presença e refulgem na sua palavra e na sua obra.

Mesmo considerando e julgando Jesus apenas dentro do quadro da sua mensagem do reino de Deus e do Filho do homem, somente na sua relação com os movimentos messiânicos do seu tempo, seria impossível suprimir da sua fisionomia histórica a sua exigência ultraterrena e celeste. Não é lícito admitir apenas Jesus como protótipo da humanidade mais nobre e mais pura, isto é, não amar em Jesus mais do que a inocência e a verdade, desinteressando-se da sua missão sobrenatural como se ela interessasse unicamente às especulações dos teólogos.

O Jesus da história apresenta-se-nos com a consciência clara e precisa de uma vocação e de uma missão, mais ainda, com uma essência e existência sobrenaturais. O lugar onde está e onde Ele quer que O vejam é no trono do Ancião dos dias sobre as nuvens do céu e rodeado de anjos. Toda a sua acção na terra recebe a sua consagração divina e o seu valor de redenção deste aspecto ultra- terreno e escatológico.

Pode afirmar-se que, mesmo historicamente, a essência da sua mensagem consiste precisamente nesta boa nova da proximidade do reino de Deus que chega na sua pessoa. Não se deve procurar essa essência, primariamente, na sua doutrina moral. Efectivamente, em muitos pontos da sua mensagem de uma justiça melhor podem encontrar-se analogias no Antigo Testamento, ou então na teologia judaica e também na filosofia grega da época. Sem dúvida, Jesus desbastou esta preciosa herança dos seus numerosos acrescentos humanos e, mediante uma redução e uma concentração enérgicas, deixou-a pura e refulgente. Mas o seu conteúdo principal já estava previamente implicado e, propriamente falando, não é aqui que deve ver-se a verdadeira novidade que quis trazer e que de facto trouxe ao mundo.

A novidade que lhe interessava era a «*boa nova*» de que, com Ele, a eternidade entrava no tempo, que a redenção estava próxima e que acabava de aparecer o «*ano favorável do Senhor*» (Lc 4, 19). Por isso não se pode retirar da mensagem de Jesus o seu carácter sobrenatural e celeste sem desfigurar ou mesmo suprimir a sua mensagem.

Quem põe de lado ou nega este aspecto não tem qualquer direito, do ponto de vista histórico, a entusiasmar-se com a benignidade e inocência de Jesus. Pelo contrário, todas as suas sublimes qualidades humanas provêm da sua essência sobrenatural. Não se compreendem historicamente senão como reflexo e manifestação de um homem que, no mais profundo do seu ser e da sua vida íntima, está ao lado, não dos homens, mas de Deus.

Como poderia brotar do mundo que o rodeava, interior e exteriormente corroído, de fé anquilosada e da letra da Lei, de estreito espírito de casta, de uma piedade unicamente preocupada com interesses materiais?

Igualmente impossível era que surgisse do mundo helenístico, corroído pelo cepticismo e pela libertinagem, uma humanidade tão incomparavelmente pura e unida a Deus, tão recta e leal; numa palavra, como poderia uma raiz má produzir um ramo tão puro e tão santo?

Aquele que aceita o primeiro aspecto não pode negar o outro. Não podemos pôr de lado o seu mistério celeste.

* * *

Em que consiste esse mistério? Quando Jesus se denomina a si mesmo «*Filho do homem*» e, por isso mesmo, juiz e rei do fim dos tempos, Redentor e Salvador do presente, em que se funda? Quando pretende ser exaltado acima de todos os profetas e reis, acima dos homens e dos anjos, elevado até à direita divina, em que relações está com Deus? Sente-se distinto ou identifica-se com Ele? É esse Filho do homem uma simples criatura ou é Deus?

O problema é enorme e terrível, pois temos diante dos nossos olhos um homem de carne e osso, com consciência, vontade e sentimentos humanos, e perguntamos: este homem é Deus? E, no entanto, é necessário fazer esta pergunta, porque aquilo que n'Ele vemos não pode ser explicado nem compreendido de um ponto de vista humano e porque tudo parece apontar para Deus. Se não procurarmos nesta direcção, a sua personalidade histórica permanece para nós um enigma insondável.

Todas as explicações sobre Jesus que a teologia liberal procurou dar são parciais e fragmentárias precisamente porque se recusam, por princípio, a considerar o aspecto divino. Os seus apaixonados e radicais continuadores não fizeram mais do que tirar as últimas consequências desta posição e rejeitaram as mencionadas soluções parciais e fragmentárias, declarando ousada e rudemente que aquele Jesus jamais tinha existido. E, de certo modo, tinham razão, pois o Jesus a que eles e os seus mestres se referiam jamais existiu. Seria contrário à experiência e a todas as analogias da história que aquela pureza e grandeza, tão indizíveis, que a crítica mais cáustica e impiedosa não ousou suprimir, se encontrassem num simples mortal. Efectivamente, semelhante homem nunca existiu, de facto; só houve um homem, Jesus, no qual o mais profundo do seu ser radicava no elemento divino, não no humano.

Só deste ponto de vista pode resolver-se definitivamente o enigma da sua manifestação histórica, penetrando mais intimamente na sua personalidade e perguntando-nos: Este Jesus que se coloca ao lado de Deus, é simplesmente um ser celeste enviado por Deus, ou é o próprio Deus em forma humana?

Para compreender quão intrincada e difícil é esta questão, tenhamos presente que Jesus, na sua ascendência humana, era um membro do povo judeu, rigorosamente monoteísta, que diariamente rezava na sua oração: «*Escuta, Israel, o Senhor teu Deus é um Deus único*». O próprio Jesus, na sua oração (cf. Mc 12, 29) e nos seus ensinamentos, reconhece estritamente um só Deus do céu e da terra e um só Pai.

Deste ponto de vista, a nossa pergunta relativa à divindade que Jesus se atribui só pode ter todo o seu sentido na medida em que não supõe, por um lado, ideias politeístas, nem, por outro, conduz a consequências desse tipo, guardando, portanto, de modo absoluto a unidade e a unicidade de Deus face à concepção politeísta do helenismo.

Não se pode tratar, pois, de saber se Jesus se considera como um Deus igual a Yahvé, ou como seu Filho inferior ao lado d'Ele. Só pode tratar-se de um «*Filho de Deus*», essencialmente igual a Yahvé, que é o próprio Yahvé; só pode tratar-se de um Filho de Deus que tomou consigo de modo tão especial, tão íntimo, a natureza humana, que esta passa a ser

inteiramente de Deus, ou seja a manifestação de Deus no homem. Tal pergunta e tal possibilidade não podem, evidentemente, dar-se senão no terreno do monoteísmo judaico.

Não é necessário, nem sequer útil, recorrer às concepções politeístas helénicas. Isso equivaleria a esquecer e até a desconhecer completamente a crença fundamental do povo judeu, do qual Jesus fez parte, a doutrina fundamental do próprio Jesus acerca do Deus único, do Deus vivo dos céus e da terra. É inadmissível e sofístico pretender que a questão da divindade de Jesus, ou a fé na mesma, só tenha sentido partindo das religiões helénicas dos mistérios (porque só elas reconheciam filhos de Deus em sentido próprio). Jesus não era precisamente nem podia pretender ser um filho de Deus em sentido helénico. É impossível que se julgasse tal, pela simples razão de que a fé num só Deus vivo era a base de toda a sua mensagem do próximo reino de Deus.

Também o cristianismo foi, ao longo da sua história, e continua a sê-lo actualmente, sempre monoteísta. Não há aqui lugar para uma concepção politeísta e helénica de Cristo. E quando semelhante ideia tentou infiltrar-se na Igreja através do arianismo, foi precisamente a fé viva num só Deus que a superou e aniquilou. Em vista do carácter monoteísta da mensagem de Jesus, a questão colocada só pode formular-se desta maneira: Qual foi o pensamento e a doutrina de Jesus sobre as relações da sua essência e natureza humanas com o único Deus vivo? Acreditou Ele, no mais íntimo da sua alma, na unidade do seu ser com Deus? Foi Ele, sim ou não, uma epifania de Deus num ser humano? Que nos dizem os seus actos e as suas palavras acerca desta questão?

Se se identifica a acção de Jesus com o seu ambiente histórico, isto é, na linha da pregação dos profetas e da mensagem de João Baptista, chama antes de mais a atenção o modo tão consciente e seguro de si mesmo com que se distingue e separa daqueles, a quem pretende além disso completar e aperfeiçoar.

As revelações anteriores destinavam-se apenas a traçar e preparar o caminho. «*Aqui está alguém maior do que Jonas... maior do que Salomão*» (Mt 12, 41 s.). Os mais sublimes profetas e reis são inferiores a Jesus. Bem-aventurados são os olhos dos discípulos pelo que vêem, pois «*muitos*

profetas e reis desejaram ver o que vós vedes e não o viram» (Lc 10, 24). Abraão alegrou-se jubilosamente por lhe ter sido concedido ver o dia de Jesus (Jo 8, 56; 12, 41). João Baptista é sem dúvida o maior dos filhos dos homens, maior do que os profetas e reis do Antigo Testamento e, contudo, «*o mais pequeno no reino dos céus é maior do que ele*» (Mt 11, 11). Vê-se por aqui que Jesus proclama a sua obra superior à dos profetas e reis que O precederam, absoluta e incomparavelmente. Tem a convicção de que na sua mensagem aparece algo realmente incomparável e perfeito. «*Hoje*», ao entrar Jesus pela primeira vez na sua cidade paterna, cumpre-se a boa nova de Isaías anunciando saúde aos pobres e redenção aos oprimidos e prisioneiros e vista aos cegos (Lc 4, 18, 21).

Esta novidade e superioridade da sua mensagem têm a sua explicação e o seu fundamento último na superioridade incomparável e na autoridade absoluta da sua pessoa. Nada há no Antigo Testamento, por grande e santo que seja, nem templo, nem sábado, nem a própria lei, que não esteja submetido à sua autoridade e ao seu poder onnipotente. «*Pois eu vos digo que aqui está alguém maior do que o templo*» (Mt 12, 6). Sem dúvida foi Deus quem instituiu o sábado (Ex 20, 8; Deut 5, 12), mas o Filho do homem é também «*senhor do sábado*» (Mt 12, 8). Certamente Deus santíssimo deu a Lei por meio de Moisés, seu servo; mas aqui está alguém que supera a concepção mosaica e a aperfeiçoa absolutamente e até a corrige, se necessário. Até seis vezes corrige Jesus as prescrições de Moisés em nome do novo espírito de interioridade e de amor. Não invoca, para o fazer, como os antigos profetas, os plenos poderes que Deus lhe pudesse ter concedido, mas actua em virtude do seu próprio direito. Nunca saem dos seus lábios aquelas palavras de que se serviam os profetas para indicar que eram enviados de Deus: «*Assim fala o Senhor*». Faz notar que age por conta própria, pela sua consciência e autoridade: «*Mas eu vos digo*» (Mt 5, 18, 20, 22, etc.).

Considerando que, para a consciência judaica, o templo, o sábado, Moisés e a Lei não se separavam de Yahvé, cuja vontade altíssima neles se exprimia, devem entender-se as afirmações de Jesus acerca da sua grandeza e da sua autoridade como a afirmação da sua mais profunda identidade com Yahvé. Por outras palavras, Jesus coloca-se onde, para o povo judeu, não

podia estar senão Yahvé, e a mesma impressão de unidade essencial com Deus se desprende dos milagres de Jesus.

Quaisquer que sejam as objecções de uma crítica arbitrária, não pode negar-se, todavia, a profunda impressão não apenas dos seus discípulos, mas também dos seus adversários mais encarniçados diante desses milagres intimamente ligados à vida de Jesus^[1]. O próprio Talmude judeu admite as curas milagrosas realizadas em nome de Jesus, mas este não operava os seus milagres como os taumaturgos ordinários; pelo contrário, caracterizava-o uma segurança em si mesmo, uma majestade, testemunhada unanimemente pelos Evangelhos.

Contam-se numerosos milagres realizados pelos profetas. Elias e Eliseu ressuscitaram até mortos (1 Reg 17, 19; 2 Reg 4, 32; 4 Reg 13, 21). Também os rabinos expulsavam os demónios, segundo o próprio Jesus (Mt 12, 27), mas todos estes prodígios aconteciam em nome do Todo-Poderoso, a quem invocavam^[2]. Mas precisamente o que chama a atenção em Jesus é que os seus milagres se apresentam não como resultados de orações que foram ouvidas, mas como irradiação natural do seu ser. Não do Pai, mas d'Ele mesmo procede a cura: «*Quero, fica limpo*» (Mc 1, 41); «*Effatha, abre-te*» (Mc 7, 34); *Talitha Kumi*: menina, jovem, Eu te digo, levanta-te (Mc 5, 41); «*Toma a tua enxerga e vai para tua casa*» (Mc 2, 11). Evidentemente, exerce não apenas plenos poderes, mas a própria onnipotência.

Dissemos anteriormente, sem dúvida, que a vontade humana de Jesus estava tão identificada com a de Deus, que tudo o que Ele fazia era em união moral da sua vontade humana com a divina. Mas, bem vistas as coisas, esta união moral era apenas o instrumento, não a fonte primária de onde brotava essa acção milagrosa. Esta identificação com a vontade do Pai estava como assumida e inteiramente compenetrada por uma unidade mais alta; a sua unção essencial com Deus radicava num «*eu*» que era Deus.

A segurança e simplicidade com que Jesus lê as passagens messiânicas do Antigo Testamento lançam uma luz particularmente luminosa sobre a sua consciência de estar identificado com Deus. Onde quer que os profetas vejam Deus a actuar, substitui Ele esse Deus pela sua própria pessoa.

Somente por causa da mencionada identidade pode legitimamente atribuir à sua própria pessoa aquilo que os profetas esperavam do poder de Yahvé. Ele é aquele «*Senhor dos exércitos*» ao qual deve preparar os seus caminhos um precursor (Mal 3, 1; Mt 11, 10; Lc 7, 27). Ele é esse Yahvé que opera maravilhas (Mt 11, 5) e cuja realização Isaías já anunciara (35, 4). N'Ele cumpre-se a solicitude pastoral que Isaías (40, 22) e Ezequiel (34, 11) esperavam de Yahvé. A Ele se aplica (Mt 21, 16) aquilo que dizem os Salmos do «*Senhor*», que «*da boca das crianças e dos pequeninos tiraria força para vencer os seus inimigos*» (Ps 8, 3).

Tem a convicção de formar um mesmo ser com Yahvé. E assim chamou-se esposo de Israel (Ier 3, 14; Ez 16, 8) no mesmo sentido em que Aquele é o esposo do povo escolhido. Esta identificação é notável, sobretudo na cura do paralítico (Mc 2, 10). Segundo a crença dos judeus (cf. Is 43, 25; Ez 36, 25), está reservado a Deus o poder de perdoar os pecados. Ora, Jesus, nessa ocasião, sublinha claramente que Ele possui esse poder, ao ponto de não fazer menção de Deus, realçando-o ostensiva e solenemente com a cura do paralítico. Assim, e com evidência sem réplica, demonstra que tem a convicção de ser uma manifestação de Yahvé e que o seu poder de perdoar os pecados radica precisamente na sua unidade com AquEle.

Aqui se nos mostra a sua personalidade moral e religiosa com uma nova clareza que nos permitirá penetrar até ao seu próprio fundamento, constituído por essa unidade de Jesus com o próprio Verbo de Deus, do qual recebe a sua vontade humana a segurança simples, natural, sem qualquer vacilação nos seus propósitos, a unidade e firmeza inquebrantáveis na acção e a extraordinária facilidade para o santo e o divino que caracterizam a sua pessoa.

A perfeição da sua humanidade deve-se a que esta não é progressiva nem alcançada pela luta, mas inata. Além disso, toda a falta ou simples imperfeição são estranhas à sua vida e até à sua própria natureza, ao ponto de Ele ter todo o poder sobre o pecado, destruindo-o e perdoadando-o nos outros. Só pode procurar-se a verdadeira origem desta natureza humana, tão nova e incomparável em pureza e santidade, na santidade divina. E como Jesus é Deus, a sua figura humana é a encarnação da santidade divina e só

esta permite explicar a sua humanidade imaculada, como igualmente dissipa todas as obscuridades que a sua boa nova do reino de Deus possa apresentar.

Se Jesus tinha consciência de ser, na sua realidade mais profunda, uma manifestação do Deus eterno, isso e nada mais do que isso explica psicologicamente porque a sua mensagem abrange, ao mesmo tempo, o fim do mundo e o presente, porque se encontram na sua consciência pessoal a eternidade e o tempo, porque se sente ao mesmo tempo salvador e juiz do mundo e porque o reino de Deus é seu. O fundamento da mensagem desse reino está na afirmação da sua divindade. É impossível separá-la como algo exterior e estranho acrescentado posteriormente pela fé dos discípulos; é preciso procurar a sua origem onde a pregação do reino de Deus tem a sua, isto é, na consciência que Jesus tinha de si mesmo. Esta unidade de Jesus com Yahvé explica igualmente a energia com que se constitui centro da sua mensagem. Sem dúvida que o reino de Deus é o objecto mais imediato e mais directo da sua mensagem, mas é também inseparável da sua pessoa, uma vez que nela se manifesta.

Nada de semelhante existe na história das religiões. Em toda a instituição de tipo religioso fundada por pessoas historicamente conhecidas, os fundadores não eram o objecto nem o centro, mas unicamente os pregadores. A pessoa de Buda, de Maomé ou de Moisés não constituía propriamente o conteúdo da nova fé e do culto, formado na realidade pela sua doutrina que, certamente, pode ser considerada isoladamente e como algo à parte e independente.

Mas no cristianismo acontece algo muito diferente. O cristianismo é Jesus Cristo e a mensagem cristã: Jesus é o Cristo. «*Quem dizeis vós que eu sou?*», é a pergunta decisiva que Jesus propôs no começo do novo reino. Por isso é exclusivamente a sua pessoa também o nó vital, a fonte primeira e fecunda da nova comunidade. «*Quando dois ou três estão reunidos em meu nome, aí estou eu no meio deles*» (Mt 18, 20). «*Com ardente desejo*» (Lc 22, 15), na última hora, no momento em que ia separar-se dos seus discípulos, ansiou deixar «*como memorial*» a sua carne e o seu sangue redentores. «*Tomai e comei todos, porque isto é o meu corpo. Bebei todos, porque este é o sangue da minha aliança convosco*». A sua última e maior

preocupação foi que os seus permanecessem unidos a Ele na mais íntima das uniões, a da sua carne e do seu sangue.

Por este motivo exigiu rigorosamente Jesus aos seus discípulos, desde o princípio, uma adesão sem reservas à sua pessoa, até tomar a cruz sobre os ombros. «*Aquele que não toma a sua cruz e me segue não é digno de mim*» (Mt 10, 38). É a mesma exigência rigorosa que põe no cumprimento da vontade do seu Pai. O que pede para o seu Pai celeste, exige-o também para si mesmo: uma fé inquebrantável e um amor sem medida. «*Feliz daquele que não encontrar em mim ocasião de escândalo*» (Mt 11, 6). «*Bem-aventurado és tu, Simão, filho de João*» (Mt 16, 17). «*Crede em Deus e em mim*» (Jo 14, 1). «*Aquele que não crê já está julgado*» (Jo 3, 18). Jesus assinala como «*primeiro e maior dos mandamentos*» amar a Deus de todo o coração, com toda a alma (Mt 22, 37) e, com o mesmo espírito e energia de acento, pede: «*Aquele que amar o seu pai e a sua mãe mais do que a mim, não é digno de mim. Aquele que amar o seu filho ou a sua filha mais do que a mim, não é digno de mim*» (Mt 10, 37; Lc 14, 26).

Quem é o simples mortal que obrigou ou pôde obrigar desta maneira aqueles que o rodeavam, e até a humanidade inteira, a uma entrega tão absoluta à sua pessoa? Semelhante convicção do seu valor ultrapassa toda a medida humana. Jesus não se coloca simplesmente perto ou ao lado de Deus, mas identifica-se com Ele.

Pode alguém revoltar-se interiormente e resistir contra este facto, mas não anulá-lo. Em suma, a obra, a doutrina e toda a actividade de Jesus são a vida de um homem que tem consciência de ser essencialmente um com Deus.

Chegamos assim à última pergunta: Como exprime Jesus essa relação essencial que o une a Deus? Das suas obras passemos às palavras. Ao examinarmos a sua vida íntima de oração advertimos já que Jesus tinha consciência de estar unido imediata e intimamente ao Pai e como o seu modo de orar se distinguia claramente do dos demais crentes. Só Ele diz: «*Meu*» Pai. Para os discípulos é «*seu*» Pai, «*vosso*» Pai. Esta consciência da sua filiação divina é a sua primeira premissa, um *a priori* de toda a sua vida, como uma feliz necessidade interior que o impele, desde a sua mais tenra idade, a ocupar-se das coisas do seu Pai (cf. Lc 2, 49).

À pergunta e queixa de sua mãe: «*Teu pai e eu andávamos aflitos à tua procura*», responde o menino de doze anos: «*Não sabíeis que devo ocupar-me das coisas de meu Pai?*». Evidentemente, esta resposta refere-se, embora tacitamente, às palavras maternas «*teu pai e eu*». O seu verdadeiro Pai é Aquele que está no céu. Começa já a manifestar-se aqui a realidade profunda do seu ser, a sua união absolutamente única com o Pai, a sua filiação.

Objectar que essas não são palavras de Nosso Senhor, mas uma invenção da lenda introduzida posteriormente, é uma afirmação gratuita. É falsear indizivelmente a vigorosa preocupação de São Lucas pela verdade que, no princípio do seu evangelho, o leva a afirmar expressamente que se informou com diligência «*desde o princípio*» de tudo o que escreveu (1, 3). Tal posição é incompatível com o estilo do relato, com a simplicidade e discreta reserva com que deixa entender, sem aludir directamente, o mistério de Jesus. Semelhante simplicidade e reserva são totalmente estranhas às fantasias lendárias, por exemplo, no evangelho da infância segundo Tomé. Não se pode, pois, razoavelmente pôr em dúvida o valor histórico do relato de Lucas.

Portanto, Jesus desde a sua infância teve a convicção de ser o Filho do Pai, num sentido particularíssimo. No momento da sua entrada na vida pública, no dia do seu baptismo por João, esta convicção que tinha de ser o Filho de Deus foi-Lhe confirmada por uma voz vinda do céu: «*Tu és o meu Filho muito amado, em quem pus as minhas complacências*» (Mc 1, 11; Mt 3, 17; Lc 3, 22).

E assim, o amor particular que Yahvé manifestou outrora com as mesmas palavras ao povo escolhido (cf. Ps 2, 7; Is 42, 1), Jesus vê-o derramado sobre si num sentido novo e sublime. «*Meu Pai*», clamou ao céu, desde a sua infância, com um sentimento de intimidade incomparável; e do céu respondeu-se-Lhe: «*Meu Filho muito amado*», como jamais foi dito a qualquer mortal.

Esta consciência de ser o Filho muito amado do Pai é a dita íntima, a secreta felicidade da sua vida, que brilha nos seus olhos e comunica a toda a sua figura humana o reflexo do sobrenatural, do santo, do divino. São João, principalmente, vê essa «*majestade de Deus*» no seu rosto, a majestade do

«*Filho único do Pai*» (Jo 1, 14; 3, 16; 5, 23; 17, 1). Era essa impressão do divino que obrigava os possessos a gritar: «*Tu és o Santo de Deus*» (Mc 1, 24; cf. 5, 7), a que punha nos lábios do centurião pagão de Cafarnaum a confissão: «*Eu não sou digno de que entres sob o meu tecto*» (Lc 7, 6), a que fazia Pedro cair de joelhos e exclamar: «*Afasta-te de mim, Senhor, porque sou um homem pecador*» (Lc 5, 8).

Na claridade luminosa desta consciência dissipavam-se facilmente as fantasmagóricas sombras da tentação do deserto: «*Se Tu és o Filho de Deus...*». Igualmente se dissipavam nela as maiores angústias da paixão. Assim, seis dias depois de ter começado a falar aos seus discípulos dos sofrimentos que aguardavam o Filho do homem, ouviu de novo, e também alguns dos seus discípulos, as misteriosas palavras na montanha da transfiguração: «*Este é o meu Filho muito amado. Escutai-O*» (Mc 9, 6). Foi para Jesus a palavra mais doce e mais querida, que projectou daí em diante, até à sua paixão, uma luz consoladora.

Que entende Jesus por «*Filho*»? Qual é o conteúdo da sua consciência? O facto de se considerar juiz do mundo e rei do fim dos tempos indica já antecipadamente e sem dúvida alguma que «*a sua filiação divina*» deve entender-se num sentido único e ultraterreno.

Como «*Filho único, muito amado*», está acima dos «*servos*», isto é, acima dos profetas do Antigo Testamento (Mt 21, 33; Mc 12, 1; Lc 20, 9). Ao declarar (Mc 13, 32) que ninguém, nem os anjos, nem sequer o próprio Filho, conhece o dia nem a hora do juízo final, coloca evidentemente o Filho, não apenas acima dos homens, mas também acima dos anjos. São Mateus (22, 41) relata uma discussão de Jesus com os fariseus, na qual combate expressamente a opinião popular judaica segundo a qual o Messias não seria mais do que um homem, um simples descendente de David. É impossível, declara Jesus, e demonstra-o, seguindo os métodos rabínicos, que o Messias seja um simples descendente terreno de David, pois este, num dos seus salmos (109, 1), chama-Lhe «*Senhor*».

Aliás, se a opinião dos judeus comuns do seu tempo acreditava numa origem terrena do Messias, nos círculos piedosos, segundo o confirma o quarto livro de Esdras (cf. 7, 28), não era de todo desconhecida a crença na

sua origem ultraterrena. A afirmação de Jesus de ser o «*Filho*» do Pai não carecia, pois, de relação histórica.

Como entendia Jesus o carácter ultraterreno da sua filiação? Temos a este respeito uma resposta decisiva que dissipa toda a confusão. Falam-nos dela Mateus (11, 25) e Lucas (10, 21), quase nos mesmos termos, oferecendo a profundidade e a força características de João, podendo considerar-se como a mais sublime e última palavra de Jesus acerca do mistério da sua pessoa.

Corresponde, além disso, ao modo sempre discreto e reservado de Jesus, que cuidava solícitamente de «*não lançar as pérolas aos porcos*» (Mt 7, 6). Com efeito, Jesus não quis fazer a revelação mais elevada e mais precisa acerca da sua própria pessoa diante da multidão dos judeus, mas no círculo dos seus íntimos.

Jesus tinha enviado, certa ocasião, setenta e dois discípulos a anunciar por toda a parte a chegada do reino dos céus. Estes regressavam cheios de alegria, contando-Lhe que os maus espíritos lhes obedeciam em seu nome. E Jesus respondeu-lhes que deviam alegrar-se mais por terem os seus nomes escritos no céu. «*Naquela mesma hora alegrou-Se Jesus no Espírito Santo e exclamou: Eu Te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste estas coisas aos sábios e prudentes e as revelaste aos pequeninos. Sim, Pai, porque assim Te aprouve. O Pai pôs todas as coisas nas minhas mãos; e ninguém sabe quem é o Filho senão o Pai, e ninguém quem é o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar. Voltando-Se depois para os discípulos, à parte, disse-lhes: Felizes os olhos que vêem o que vós vedes, porque Eu vos digo que muitos profetas e reis desejaram ver o que vós vedes e não o viram*» (Lc 10, 21).

Jesus exprime-Se aqui com alegria extraordinária e tom vitorioso. O êxito dos setenta e dois discípulos é uma prova de que a messe messiânica cresce e de que a fé no seu mistério desperta. O facto de serem precisamente os pequeninos aqueles que crêem no seu nome prova a bondade e misericórdia de Deus, e, arrebatado por este amor, entra na riqueza prodigiosa que brota do fundo do seu ser, onde o seu amor se manifestou mais criador do que em qualquer outra parte.

O Pai deu-Lhe três grandezas sublimes. «*Tudo me foi entregue pelo Pai*». Tudo, isto é, toda a honra e grandeza, todo o poder e autoridade, todos os anjos e homens. Simplesmente, nada possui o Pai que não Lhe pertença também a Ele. O termo «*tudo*» é sinónimo de infinitude. João Evangelista esclarece-o e explica-o com outras palavras de Jesus que tirou para nós do tesouro das suas recordações: «*Tudo o que o Pai tem é meu*» (16, 15). «*Tudo o que é meu é teu e o que é teu é meu*» (17, 10). Assim como o Pai ressuscita os mortos e lhes dá vida, assim também o Filho ressuscita aqueles que quer. O Pai não julga ninguém, mas entregou todo o poder de julgar ao Filho, para que todos O honrem como ao Pai (5, 21). «*Tu deste-Lhe poder sobre toda a carne, para que dê vida eterna a todos os que Lhe confiaste*» (Jo 17, 1).

A segunda das suas grandezas é ainda mais profunda e constitui o fundamento da primeira: «*Ninguém conhece o Pai senão o Filho; e ninguém conhece o Filho senão o Pai*». O Filho é uma realidade cujas profundidades são inacessíveis a todos, excepto ao Pai, e vice-versa. Ambos têm uma comunidade de vida inteiramente única e exclusiva (condicionada pela relação Pai-Filho), da qual ninguém mais participa. Jesus descreve aqui as suas relações essenciais com o Pai no quadro de conceitos familiares ao povo judeu e à mística helenística. Por isso não pode haver para o homem um conhecimento perfeito de Deus. Tal conhecimento é prerrogativa de Deus. O homem não pode pretender mais do que ser conhecido por Deus (cf. 1 Cor 8, 1; Gal 4, 9). Muito diferente é o que se passa entre Deus e Jesus. Ele, e só Ele, possui relativamente ao Pai o conhecimento pleno e completo que este tem relativamente ao Filho, e tal conhecimento pertence-Lhe porque Ele, e só Ele, é o «*Filho*».

Por outro lado, aos olhos dos homens, o Filho, no seu ser, está tão cheio de mistério como o Pai. Está-o de tal modo que só o conhece o Pai e precisamente pelo facto de o ser. Abstraindo da sua expressão mística, esta afirmação de Jesus sobre si mesmo não é, no fundo, mais do que um testemunho claro e indiscutível da relação única, natural e essencial da sua pessoa com o Pai e do Pai com Ele. Unicamente ambos se conhecem, se possuem e se compenetraram até à intimidade da sua existência, porque eles apenas estão nas relações de Pai e Filho.

Aquilo que Jesus aqui revela com sublime simplicidade coincide com a afirmação acerca de si mesmo, tão elevada, que João, o evangelista da vida interior e íntima, nos transmite: «*Eu e o Pai somos um; não credes que Eu estou no Pai e o Pai em mim?*» (Jo 14, 10). «*Filipe, quem Me vê a Mim vê o Pai*» (Jo 14, 9). «*Não Me conheceis nem a Mim nem ao meu Pai; se Me conhecêsseis a Mim, conheceríeis também o meu Pai*» (Jo 8, 19). «*Conheço os meus e os meus conhecem-Me a Mim, assim como o Pai Me conhece e Eu conheço o Pai*» (Jo 10, 14, 15). «*Crede nas minhas obras para que conheçais e acrediteis que o Pai está em Mim e Eu n'Ele*» (Jo 10, 38).

Desta unidade de ser do Filho com o Pai resulta, naturalmente, a terceira grandeza da sua alma expressa por esse mesmo testemunho de Jesus, breve, mas decisivo: «*Ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar*». Logo, só o Filho nos revela o Pai. O conteúdo e o sentido profundo da sua mensagem e do cristianismo inteiro é: ao Pai pelo Filho. Não há outro caminho.

Também aqui os sinópticos nos fazem ouvir no seu relato a voz do Cristo segundo João, prova evidente de que o discípulo amado nos conservou e transmitiu fielmente o mundo interior de Jesus e o modo como Se comunicava aos seus. À pergunta do apóstolo Tomé: «*Senhor, como podemos saber o caminho?*», Jesus responde: «*Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por Mim*». «*Pai justo, o mundo não Te conheceu, mas Eu e estes conhecemos que Tu Me enviaste*» (Jo 17, 25).

Assim desaparecem todos os véus do mistério de Jesus. Da sua fisionomia puramente humana, da sua pessoa intelectual e moral, do seu interior religioso, chegámos ao seu mistério sobrenatural, à sua essência celeste, ao Filho do homem, ao mesmo tempo juiz e senhor do futuro e salvador do presente. Verificámos que a sua humanidade radicava na parte sobrenatural e que, mesmo do ponto de vista puramente histórico, não se pode explicar de outro modo. Por sua vez, a sua essência ultraterrena parece manifestar-se-nos em último termo como o mistério do Filho, como uma participação imediata na essência do Pai, como união essencial com Ele. O enigma da sua história na terra resolve-se na claridade deslumbrante destas palavras: «*Ninguém conhece o Pai senão o Filho*». «*Eu e o Pai somos um*».

* * *

Ao fazer tais afirmações, parece que o pensamento e a língua nos faltam e que o coração bate com violência. Pensamento arrebatador! Existiu realmente, segundo o testemunho da história, um homem plenamente são de espírito e de corpo, de olhar extraordinariamente realista para as grandes e pequenas realidades da vida, de inteligência prodigiosamente penetrante; um homem esquecido de si mesmo e desinteressado como jamais houve sobre a terra, cuja vida esteve consagrada com verdadeira paixão ao serviço dos pobres e dos oprimidos. E este homem são, clarividente, desinteressado, teve, desde o princípio da sua vida até à sua morte, consciência de ser o Filho único e muito amado do Pai, a quem só Ele conhece.

Mais ainda. Existiu num tempo perfeitamente determinado um homem, um filho do povo judeu que, como tal, não conheceu mais do que um só Deus do céu e da terra, um só Pai no céu, e teve sempre o mais profundo respeito por esse Pai celeste; um homem cujo alimento, desde a sua mais tenra juventude, tanto nos dias prósperos como nos adversos, foi precisamente fazer a vontade desse Pai, e cuja vida era uma contínua oração; era, além disso, um homem tão realmente identificado com essa vontade divina que, com o poder da mesma, curava os enfermos e ressuscitava os mortos; um homem, enfim, que durante toda a sua vida se entregou a essa vontade de maneira tão íntima e exclusiva, que jamais se separou dela, não sentindo, em ocasião alguma, a sua consciência carregada com a mais leve culpa, de modo que nunca teve necessidade de proferir um grito de penitência e perdão. Mesmo na hora da sua morte não rogou por si mesmo, mas para obter o perdão dos outros. Com a consciência da sua união com Deus, dizia ao homem atormentado: «*Os teus pecados te são perdoados*». E este homem santo, unido sem reservas a Deus, a quem sempre tem presente, diz durante toda a sua vida, como a coisa mais natural, que é o nosso juiz no fim dos tempos, que é o servo de Deus e também o seu Filho único, igual a Ele por natureza: «*O Pai e Eu somos um*».

Podemos, devemos, precisamos acreditar neste homem? Posto que se trata da encarnação de Deus, isto é, de uma humilhação tal que, segundo a expressão de São Paulo (Phil 2, 7), rebaixou a sua majestade divina até ao

completo «*aniquilamento*», não será antes nosso dever acreditar no erro do homem, por muito santo que tivesse sido, do que acreditar na humilhação inaudita, verdadeiramente infinita de Deus? Não se trata aqui de um homem que se levanta contra Deus? Ao acreditar, não cometemos, no fundo, uma falta de incredulidade? Não nos obriga precisamente o nosso sentido religioso, atento e respeitador para com a unidade e majestade infinita de Deus a dizer «*não*», e a gritar com raiva, como Caifás, rasgando as nossas vestes: «*Blasfemou*», a não ser que digamos compassivamente como os parentes de Jesus: «*Perdeu o juízo*»?

Não seria, acaso, mais de esperar, precisamente à luz e à força do conceito que temos de Deus, «*que a erva secasse e os pássaros caíssem mortos no chão*», segundo palavras de Chesterton, do que um carpinteiro errante, tranquila e «*quase despreocupadamente, como quem se volta para olhar por cima do ombro*», declarar: «*Eu e o Pai somos um*»? [3]

Sim, aquele que tem medo e não consegue prosseguir, aquele que desfalece diante deste paradoxo: Deus santíssimo, perfeitoíssimo, infinito... um homem, um judeu, um carpinteiro, um condenado, um crucificado... pode estar mais perto da fé viva do que outro que tudo admite tranquilamente e repete o seu credo com completa indiferença; em todo o caso, mais perto do que aquele que tenha a ousadia de ver nas afirmações de Jesus acerca de si mesmo inocentes maneiras de falar, exageros inofensivos de uma alma piedosamente exaltada, e se incline respeitosamente diante da nobre humanidade de Jesus.

E contudo, nesta questão capital, terá o homem direito a pronunciar a última palavra? A sua fé, o conceito que forma de Deus, impõem-se acaso sem réplica alguma?

Que é o «*conceito de Deus*»? Não será talvez uma criação da inteligência dos homens? Não é Deus maior do que a ideia que d'Ele formamos? Acaso os pensamentos de Deus são como os nossos? Não é a sabedoria humana uma loucura diante de Deus? E se Deus, precisamente por isso, tivesse querido manifestar-Se mostrando-nos a sua onnipotência e o seu amor infinito no paradoxo de Se converter em criatura, em homem, que até Se deixou crucificar?

Nas possibilidades infinitas de Deus estão contidas todas as possibilidades que se possam imaginar, até as de Belém e do Gólgota. E se Deus exigisse ao homem precisamente essa fé no incrível? E se precisamente neste «*incrível*» tivesse querido esmagar o nosso orgulho humano, aniquilar as possibilidades e perspectivas puramente humanas e dominar sozinho em nós, nos nossos pensamentos e em todo o nosso ser?

Então não podemos desatender Jesus. É uma das possibilidades de Deus. E vemos claramente que, se efectivamente esta possibilidade se realizou, manifestando-Se Deus na terra, só a humanidade de Jesus pode e deve ser considerada como o verdadeiro e único centro da sua «*teofania*», pois em nenhuma outra parte brilham com tanta pureza e perfeição tudo o que Deus é: grandeza, onipotência, santidade, justiça, misericórdia e bondade. Se Deus tinha de manifestar-Se na terra, numa natureza humana, não o podia fazer senão em Jesus.

Mais ainda. O sobrenatural e o divino refulgem tão viva e superabundantemente que deslumbram e obrigam a cobrir os olhos, e para o poder negar deveríamos rejeitar por princípio todo o conhecimento histórico. Temos diante de nós uma realidade que se impõe de modo tão evidente que nos obriga a acreditá-la em ciência e consciência.

Mas podemos acreditar, no caso de o quisermos? Não repousará, em último termo, o nosso motivo de credibilidade apenas no testemunho e na afirmação de um indivíduo, de um homem, por muito santo e superior que seja, e por muito clara que seja a afirmação da sua unidade com o Pai, mas que, depois de tudo, nos apareceu sob figura meramente humana, em toda a problemática do humano, contingente e transitório?

* * *

Na realidade, tratando-se de algo tão impressionante e sublime, tratando-se do divino, do próprio Deus, só Deus pode dar-nos a resposta decisiva. Ó meu Deus!, onde está o teu *amém*, o teu testemunho? Prostremo-nos de joelhos aos pés de Jesus. E como outrora a pecadora, retendo nas suas mãos as mãos sagradas do Mestre, sem O deixar, peçamos-Lhe com fé ansiosa, com ardente anseio: Ó meu Deus, meu Deus!, onde

está o teu testemunho, o teu claro «*sim*», o teu «*amém*»? Ó meu Deus!,
«*glorifica o teu Filho, para que o teu Filho Te glorifique*» (Jo 17, 1).

VII. A Ressurreição de Cristo

Não é pequena prova da fidelidade descritiva e da credibilidade que merecem os evangelistas o facto de estes não terem reparo em dizer-nos com que lentidão, dificuldade, e até quão torpemente, a maior parte dos discípulos recebeu a doutrina de Jesus; eles que, embora sendo testemunhas directas, que viram e ouviram Jesus, não chegaram, contudo, a penetrar completamente, ao longo da sua vida mortal, no verdadeiro fundo do seu mistério. Ouviam Jesus denominar-Se «Filho», falar da sua paixão, morte e ressurreição, mas tudo isto não despertava entre eles grande atenção. «*Eles não entendiam essa palavra que lhes era revelada para que não a compreendessem, e temiam pedir-Lhe explicações*» (Lc 9, 45; cf. Mc 9, 32).

Mas Tiago e João eram os que escutavam com mais atenção. À luz de uma revelação particular, Pedro chegou a penetrar no santuário mais íntimo de Jesus, pois confessa-O como Cristo em Cesareia de Filipe. Contudo, o próprio Pedro tinha inteligência limitada para estas coisas. Assim, parecia-lhe intolerável que Cristo padecesse: «*Tomou Jesus à parte e começou a repreendê-Lo, dizendo: Ah, Senhor!, de modo nenhum; não, isso não Te acontecerá*» (Mt 16, 22).

O objecto dos pensamentos e desejos dos discípulos era o ideal tradicional de um Cristo de majestade e poder, de um Messias que, em breve, subiria ao trono de seu pai David e governaria os povos com justiça e sabedoria; ideia e possibilidade humanas que convinham aos seus desejos egoístas de poder e dominação.

Essa ideia tinha-se enraizado no seu espírito tão ampla e profundamente que a possibilidade de um Cristo que iria sofrer, da qual Jesus lhes falava sem cessar, lhes era inadmissível e recebiam-na como uma perspectiva inoportuna, desagradável e inibidora, procurando esquecê-la tanto quanto possível. «*O seu coração estava cego*», diz o evangelista, para indicar a sua impotência perante os planos divinos (Mc 6, 52). Pouco antes da Paixão do Senhor, Tiago e João enviam a sua mãe a Jesus com o fim de assegurarem lugares de honra no novo reino, à direita e à esquerda do Messias (Mt 20, 20). Na última ceia, quando Jesus fala da próxima separação e das coisas

graves que vão acontecer, os apóstolos oferecem-Lhe prontamente duas espadas (Lc 22, 38). Tão pouco O tinham compreendido ^[1].

«*Não Me entenderam aqueles que estão comigo*», diz certa queixa do Senhor, conservada pela tradição. E jamais poderemos formar ideia das dificuldades que o conceito judaico acerca do Messias e a mentalidade dos discípulos criavam para poder penetrar na profunda e verdadeira realidade de um Filho de Deus que sofre e é crucificado^[2]. Educados numa rígida fé monoteísta e atentos, desde a infância, como bons galileus, às iniciativas guerreiras e aos acontecimentos políticos, tinham sem dúvida de percorrer mais caminho do que nós para chegar à ideia de um Deus crucificado.

Há ainda outra razão que lhes tornava esse caminho mais longo e mais difícil, pois percebiam muito mais intensamente do que nós aquilo que havia de puramente humano, criado e limitado em Jesus, de quem actualmente nos separam muitos séculos. Até São Paulo não teve contacto com o puramente humano do Jesus que padecia fome e sede, chorava e sofria, mas apenas com o Cristo glorioso.

Os apóstolos, portanto, somente nos momentos em que estavam sob a iluminação de Deus penetraram no mistério divino do seu Mestre (cf. Mt 16, 16). Mas, ordinariamente, tudo o que a direcção sábia e amorosa de Jesus podia obter deles era que, à sua maneira, reconhecessem a sua força divina, a sua santidade única, as suas particulares relações com Deus e a sua condição de eleito, e que exprimissem este conhecimento do modo mais elevado ao seu alcance, chamando-Lhe profeta, Messias, Cristo. «*Era um profeta poderoso em palavras e obras diante de Deus e diante do povo... e nós esperávamos que seria o salvador de Israel*». Estas simples palavras dos discípulos de Emaús dão a entender tudo o que Jesus foi para os seus discípulos durante a sua vida mortal (Lc 24, 19, 21).

Quando, naquela pavorosa sexta-feira, Jesus, em vez de subir ao trono de David, foi levantado sobre a cruz, os seus discípulos sentiram o repentino desmoronamento de grande parte das suas esperanças. Faltava-lhes então a energia psíquica para pensar nas promessas de Jesus acerca da sua ressurreição e, menos ainda, para agir de acordo com elas.

Contudo, não foi um desmoronamento completo da sua fé. Tinham visto com clareza meridiana o dedo de Deus na vida e nas obras de Jesus, que Se lhes abria de um modo demasiado íntimo para que algumas horas fossem suficientes para perderem toda a confiança n'Ele. O facto de os discípulos, depois da prisão de Jesus, continuarem reunidos em Jerusalém e de as santas mulheres, desde a manhã de Páscoa, terem ido ao sepulcro, prova claramente que, apesar de tudo, no fundo da sua alma permaneciam ainda unidos a Jesus e que a sua fé, embora abalada, não tinha sido inteiramente destruída.

O que verdadeiramente ficou destruído e aniquilado foi a forma terrena e humana imposta à sua fé pela sua teimosia e pelas suas perspectivas egoístas. Essa ideia de um Messias poderoso e dominador, que devia subir quanto antes ao trono de David, desvaneceu-se à vista da cruz e do sepulcro selado. Ao mesmo tempo dissiparam-se também todas as esperanças, todos os sonhos egoístas que tinham iluminado o seu presente e, mais ainda, o futuro próximo, isto é, o reino das possibilidades humanas. O que Jesus não conseguiu em vida, alcançou-o agonizante e morto, curando-os definitivamente da sua fé ingénuo e pueril num caminho de Deus segundo a fantasia humana, coberto de rosas, de brilho e de glória, em vez da senda da dor e da cruz. Diante dela, pela primeira vez, foram acariciados por um sopro proveniente da eternidade, muito diferente do da terra, sopro dessa sabedoria que para o mundo não passa de loucura. Na sua alma formou-se um vazio, ficando assim espaço livre para as possibilidades divinas.

Unicamente a morte de Jesus abria finalmente a sua alma às profundidades prodigiosas do desígnio divino e deixava o caminho livre para uma inteligência verdadeiramente espiritual de Cristo.

Os comovedores acontecimentos da Páscoa e de Pentecostes trouxeram esse conhecimento espiritual de Cristo, que deu aos discípulos uma certeza inquebrantável no seu espírito. Páscoa e Pentecostes, a ressurreição e a vinda do Espírito Santo não podem separar-se; formam um todo. Neles brilhava, como em dois faróis luminosos, a acção de Deus que ainda hoje derrama nas consciências a sua luz radiante e conquistadora.

* * *

Prescindindo dos evangelhos apócrifos, temos seis relatos da ressurreição do Senhor no Novo Testamento: os de São Mateus, São Marcos, São Lucas e São João, algumas alusões curtas, mas muito significativas, nos Actos dos Apóstolos (1, 3, 9), e, finalmente, o relato de São Paulo na sua primeira Epístola aos Coríntios (15, 3). Do ponto de vista histórico, esse relato do apóstolo dos gentios é, indiscutivelmente, o mais importante. Em primeiro lugar, porque foi escrito primeiro, entre os anos 53 e 55, cerca de doze anos antes dos três sinópticos e vinte antes do evangelho de João. Além disso, aparece expressamente como relato tradicional e como parte principal da tradição apostólica. Aquilo que ele anunciou aos de Corinto acerca da ressurreição, como um dos pontos principais, o próprio São Paulo diz (1 Cor 15, 3) que o recebeu da tradição (*ο και παρελαβον*). É a mesma expressão dos rabinos do seu tempo para indicar que os seus relatos eram uma herança da tradição. Estamos, pois, não apenas perante uma narração pessoal de São Paulo, mas plenamente dentro da tradição da comunidade primitiva e dos primeiros apóstolos.

A estrutura literária geral do relato confirma-o: a construção sempre igual das frases enumerando os acontecimentos, as referências à Sagrada Escritura (*χαρα τας γραφας*) cuidadosamente repetidas e postas em relevo, que recordam uma espécie de fórmula litúrgica. A maior parte dos críticos está de acordo em admitir que o relato de São Paulo procede, pelo menos na primeira frase de introdução, do cânone da pregação apostólica, talvez directamente do credo baptismal da primitiva comunidade.

Temos aqui, portanto, o testemunho de toda a Igreja primitiva acerca da ressurreição. Já desde o princípio do seu relato declara São Paulo com acentuada solenidade: «*Recordo-vos novamente o Evangelho que vos preguei e que recebestes, no qual também perseverais*» (15, 1). No fim insiste de novo: «*Assim seja eu ou eles (os apóstolos), isto é o que pregamos e aquilo em que acreditastes*» (15, 11).

Paulo tem plena consciência de propor um ponto central do Evangelho e uma parte fundamental do conjunto da mensagem apostólica, que os apóstolos e ele mesmo transmitiram com exactidão e do mesmo modo às comunidades cristãs. O relato de Paulo permite-nos um olhar mais profundo e, ao assegurar-nos expressamente que tomou a sua mensagem pascal da

tradição, dá-nos ao mesmo tempo a conhecer a fonte particular de onde a tirou.

Com efeito, sabemos pela Epístola aos Gálatas (1, 17) que Paulo ^[3], imediatamente depois da sua conversão em Damasco, não foi para Jerusalém, mas para a Arábia e depois para aquela cidade, fazendo-o assim para escapar momentaneamente ao ódio e às ciladas dos judeus e para ordenar, num retiro absoluto, as intensas e recentes impressões recebidas em Damasco, e verificar até ao mais profundo da sua vida psíquica o processo radical de transformação interior. Neste ponto ninguém podia ajudá-lo, nem sequer os primeiros apóstolos; só o Espírito Santo podia fazê-lo.

Mas, ao fim de três anos, foi a Jerusalém «*para visitar Pedro*» (Gal 1, 18) e permaneceu com ele «*quinze dias*». Em Jerusalém, além de Pedro, encontrou apenas «*Tiago, o irmão do Senhor*», isto é, Tiago, o Menor. É lógico concluir que São Paulo recebeu a tradição da Páscoa, deixando de lado o relativo à sua conversão, em primeiro lugar do Príncipe dos apóstolos, do próprio Pedro, e também de Tiago. Ambos os apóstolos, juntamente com João, eram tidos indiscutivelmente como as testemunhas presenciais mais importantes de toda a vida do Senhor. Na mesma carta aos Gálatas, São Paulo denomina-os «*colunas*» (2, 9) e designa-os como os mais «*importantes*» da comunidade primitiva (2, 6).

A dependência do relato paulino da ressurreição em relação a Pedro e Tiago é provada pelo facto de fazer sobressair em primeiro lugar as aparições do Ressuscitado de que aqueles dois apóstolos foram favorecidos. Somente Lucas menciona de passagem o encontro de Jesus ressuscitado com Pedro (Lc 24, 34) e apenas o evangelho apócrifo dos hebreus fala de uma aparição de Jesus a Tiago. Evidentemente, Paulo ouviu durante a sua permanência em Jerusalém, directamente da boca de Pedro e de Tiago, ambas as aparições e, portanto, estamos não só perante o testemunho da primitiva comunidade de Jerusalém em geral, mas diante do relato pessoal de Pedro e de Tiago, testemunhas presenciais do acontecimento.

Se, segundo a Epístola aos Gálatas (2, 1), se fixa a conversão de Paulo no ano 33, segue-se daí que o nosso primeiro testemunho da Ressurreição, o de Paulo, remonta pelo menos ao ano 36. As suas fontes imediatas e

directas são Pedro e Tiago, o Menor, que ainda se encontravam no ponto culminante da sua energia e actividade. Não se pode desejar, do ponto de vista histórico, testemunho mais seguro e mais antigo. O relato da ressurreição que Paulo nos dá é, efectivamente, o resultado da experiência pessoal de Pedro e Tiago e também do que o próprio Paulo experimentou no caminho de Damasco; e, portanto, este relato de Paulo não contém absolutamente nada extraído de documentos escritos.

Como conta Paulo a ressurreição? *«Primeiramente ensinei-vos aquilo que também recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras; e que foi sepultado, e que ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras, e que apareceu a Cefas, e depois aos doze. Depois apareceu a mais de quinhentos irmãos ao mesmo tempo, dos quais muitos ainda vivem e outros já morreram. Depois apareceu a Tiago, e depois a todos os apóstolos. Por último apareceu-me também a mim, que não sou mais do que um aborto, sou o mais pequeno dos apóstolos e indigno deste nome, porque persegui a Igreja de Deus. Mas pela sua graça sou o que sou; e a sua graça não foi vã para comigo, antes trabalhei mais do que todos eles, isto é, não eu, mas a graça de Deus que estava comigo. Assim, pois, seja eu ou sejam eles, isto é o que vos pregamos e aquilo em que acreditastes».*

Que foi o que levou o apóstolo dos gentios a fazer este relato detalhado das aparições de Jesus? Em Corinto tinham surgido dúvidas acerca da ressurreição da carne. Não se punha em dúvida a sobrevivência da alma depois da morte, pois para o pensamento puramente grego e para o helenístico não oferecia dificuldade especial a imortalidade da alma; em contrapartida, apresentava-a a ressurreição do corpo, no qual o pensamento grego, dominado pelo dualismo platónico, via uma brutal oposição ao espírito. O corpo era considerado como *«mau»*, à maneira de *«cadeia»* e *«prisão»* da alma. Por isso resistiam a reconhecer a possibilidade de que esse corpo, inimigo e inibidor do espírito, pudesse ressuscitar e viver eternamente unido à alma.

Compreende-se que estas tendências hostis ao corpo, ao infiltrarem-se entre os gregos e helenizantes convertidos ao cristianismo, despertassem neles graves dúvidas acerca da ressurreição da carne. O espírito penetrante de São Paulo viu imediatamente que isso ameaçaria os próprios

fundamentos do cristianismo. «*Se não há ressurreição dos mortos, Cristo também não ressuscitou, e a nossa pregação é vã. E somos ainda achados falsas testemunhas contra Deus, porque testemunhámos que Ele ressuscitou Cristo, ao qual não ressuscitou, se é verdade que os mortos não ressuscitam. Porque, se os mortos não ressuscitam, também Cristo não ressuscitou*» (1 Cor 15, 13).

Paulo propõe-se, pois, provar como um facto histórico a ressurreição de Cristo e, com empenho, procura salientar que se trata precisamente de um ressuscitado saído do sepulcro, e não de alguém que continua a viver simplesmente como um espírito libertado do corpo, como as demais almas dos mortos.

Em que espécie de corporeidade pensa aqui o apóstolo? Representa-a como o corpo glorificado de Jesus crucificado e sepultado, admitindo com isso a identidade essencial entre o corpo sepultado de Jesus e aquele que ressuscitou, ou, pelo contrário, esse corpo ressuscitado é algo inteiramente novo, uma realidade espiritual, celeste, que apareceu aos apóstolos, uma espécie de corpo luminoso no qual o espírito separado se materializa, por assim dizer, à maneira dos anjos que, segundo a crença dessa época, apareciam numa luz radiante?

Esta questão é particularmente importante porque, para alguns investigadores, foi ocasião para explicar as aparições de Jesus relatadas por Paulo no sentido de terem sido uma pura visão espiritual, em oposição formal e irreduzível com os relatos pascais dos evangelhos, indubitavelmente realistas.

Para estes autores é impossível defender que Paulo identificou simplesmente o Cristo de carne e osso, que tinha sido crucificado, com o Cristo glorioso e celeste, que lhe apareceu a ele e aos apóstolos. Nesta mesma Epístola aos Coríntios (15, 50) salientam eles que Paulo declara sem rodeios que «*a carne e o sangue não podem herdar o reino dos céus*». Por isso, na mesma epístola, responde à pergunta: «*como ressuscitam os mortos e com que corpo aparecem?*» (15, 35), servindo-se da analogia do grão de trigo. É um simples grão depositado na terra, onde perece e morre completamente. A corporeidade que aí recebe é inteiramente nova e deve-se unicamente a Deus.

Por isso, o corpo de Cristo glorificado, que, segundo Paulo, apareceu aos discípulos, deve entender-se como uma realidade inteiramente nova, tão diferente, celeste e espiritualizada, que Paulo se dirige ao Senhor «*como a um espírito*» (2 Cor 3, 17).

Este «*corpo novo*» não pode ser idêntico ao corpo sepultado e ressuscitado. E desta afirmação julgam alguns poder concluir que o sepulcro vazio não faz parte da mensagem pascal de Paulo, que até parece ignorar a sua existência. Quanto ao relato paulino, sendo o mais antigo e apoiando-se no testemunho dos primeiros apóstolos, só ele pode proporcionar a inteligência primitiva da mensagem pascal. Aquilo que os sinópticos contam acerca do sepulcro vazio e, conseqüentemente, da identidade do ressuscitado com o crucificado, por exemplo, o estranho convite: «*apalpai e vede, um espírito não tem carne nem ossos, como vedes que Eu tenho*» (Lc 24, 39), os surpreendentes relatos acerca das feridas gloriosas do ressuscitado, o seu falar e soprar, os seus actos de comer e beber, todas essas tradições sinópticas que destacam a corporeidade do ressuscitado, acrescentam eles, não são primitivas, mas devem-se a uma segunda redacção e, evidentemente, têm a sua origem na preocupação apologética dos primeiros cristãos e no esforço dos primeiros missionários para apresentar da maneira mais palpável e impressionante possível a ressurreição de Cristo...

Como estes relatos dos sinópticos se desenvolvem na Cidade Santa, toda a «*tradição de Jerusalém*», que só fala das aparições de Cristo nessa cidade, segundo esta teoria, é suspeita. As aparições de Cristo aos apóstolos tiveram lugar, como costuma admitir-se, sem excepção na Galileia, o que está, além disso, conforme com a ordem que, segundo Mateus, deram os anjos do sepulcro, e depois o próprio ressuscitado, ao dirigirem-se às mulheres: «*Ide e dizei aos meus irmãos que vão para a Galileia. E lá Me verão*» (Mt 28, 10; cf. Mt 26, 32; Mc 16, 7). Assim parece demonstrado que a tradição primitiva só conhece as aparições espirituais da Galileia; logo, aí devem colocar-se as aparições de que Paulo fala.

Só mais tarde, em consequência de necessidades apologéticas, se formou nos círculos da comunidade primitiva a lenda segundo a qual Cristo apareceu repetidas vezes aos seus discípulos em Jerusalém. Essa lenda deve

a sua popularidade principalmente a Lucas, o qual, em contradição aberta com a ordem do ressuscitado mandando os discípulos partirem para a Galileia, põe na boca de Cristo glorioso uma ordem contrária: «*Permanecci na cidade (Jerusalém), até serdes revestidos da força do alto*» (Lc 24, 49).

E como, por outro lado, os primitivos relatos pascais não falam do sepulcro vazio, nem se ocupam de maneira alguma de Jerusalém, e só conhecem a aparição de uma figura radiante e celeste nas montanhas solitárias da Galileia, tudo convida a crítica moderna, familiarizada com a psicologia e a parapsicologia, a julgar essa aparição radiante como uma simples visão ou alucinação. Nada impede, além disso, que Deus produzisse essas aparições e que, desse modo, elas tenham fundamento objectivo e metafísico. Em todo o caso, não passavam de vivências subjectivas, representações ou imagens de origem psíquica, mero produto da sensibilidade. Nenhuma realidade exterior, celeste, diferente dos apóstolos, se lhes manifestou.

O próprio São Paulo favorece esta interpretação ao descrever aquilo que ele experimentou como uma «*visão*», isto é, como uma impressão visual. Em quatro ocasiões usa a expressão: «*tornou-Se visível para eles*» (1 Cor 15, 5); diante do rei Agripa descreve a sua vivência como «*visão*» (*οππασια*) (Act 26, 19), equiparando-a sem mais à aparição aos apóstolos na manhã de Páscoa (cf. 1 Cor 15, 8).

Não temos necessidade — e aqui culmina a argumentação adversa — de ser mais apostólicos do que os próprios apóstolos na explicação do prodígio pascal. O que eles descrevem são experiências subjectivas, testemunhos, revelações da sua fé comovedora no poder vitorioso de Cristo e, no melhor dos casos, experiências devidas à direcção de Deus, que utiliza para o bem até as ilusões dos homens.

Como se pode ver, é a velha teoria das visões de Strauss e Renan que renasce nos nossos dias, uma vez definitivamente fracassadas a hipótese de uma fraude, proposta por Reimarius, e a de uma morte aparente, de Gottlob Paulus. Hoje esta teoria das visões alucinantes reconstrói-se com muito maior seriedade e habilidade, apoiando-a não só nos conhecimentos científicos actuais, mas também em argumentos bíblicos.

Que se deve pensar disto? Será verdade que a Bíblia se contradiz a si mesma? Todas as dificuldades opostas aos relatos bíblicos da ressurreição reduzem-se a duas fundamentais. São Paulo, cujo relato é o mais antigo, identifica deliberadamente o corpo glorioso de Cristo depois da sua ressurreição com o corpo terreno sepultado no túmulo? Ou então a cristofania é realmente para ele apenas uma radiante aparição celeste?

A gravidade desta alternativa salta à vista. Se se provar que, segundo São Paulo, o corpo sepultado de Cristo é o mesmo corpo glorioso, então o sepulcro vazio está implicado na sua mensagem pascal, caso em que é totalmente arbitrário pretender que a tradição de Jerusalém, para a qual o ponto central é a identidade do corpo glorioso e do corpo sepultado, não passa de uma criação de segunda mão. Além disso, é infundado e imoral atribuir à tradição de Jerusalém e ao seu historiador, o evangelista Lucas, uma falsidade consciente.

Em segundo lugar, podemos perguntar-nos: As vivências pascais dos apóstolos Pedro, Tiago e Paulo podem interpretar-se real e absolutamente como visões subjectivas ou alucinações? Estariam os apóstolos tão ingénuos que tomassem, sem mais, as suas visões subjectivas como puras e simples aparições objectivas de Cristo ressuscitado? Estavam psiquicamente predispostos, na manhã de Páscoa, para a alucinação?

Ao estudar estas duas questões fundamentais, teremos ocasião de desenvolver em toda a sua extensão e profundidade a mensagem pascal dos apóstolos.

Um exame sem prevenções do relato paulino obriga, em primeiro lugar, a verificar que o apóstolo une intimamente a ressurreição de Cristo à sua morte e sepultura. Com o mesmo traço e com a mesma linguagem solene com que põe em relevo a ressurreição ao terceiro dia, destaca também a sua morte e sepultura, a saber, que esse Cristo «*morreu pelos nossos pecados segundo as Escrituras e foi sepultado*» (1 Cor 15, 3). Paulo não fala apenas da morte, mas também da sepultura de Jesus, e é precisamente em referência a essa morte e sepultura que fala do seu «*despertar*» (*εγηνεσται*).

À luz destas relações, é preciso concluir que é impossível outra interpretação desse «*despertar*» senão a de um despertar da morte e da

sepultura, isto é, que Paulo identifica o corpo glorioso com o corpo antes morto e sepultado. Certamente, segundo o Apóstolo, esse corpo ressuscitado já não é de «carne e sangue», nem de «carne» (σαρξ) no sentido paulino de verdadeiro instrumento do pecado (cf. Rom 7, 14, 18). Mas permanece «corpo», σωμα, isto é, um organismo. Essencialmente, é o mesmo corpo que foi depositado no sepulcro e apenas mudou o seu modo de ser ao tornar-se celeste e glorioso. A propósito disso, São Paulo fala de uma «transformação» (παντες δε αλλαγησομεθα) (1 Cor 15, 52). O sujeito dessa mudança não é, evidentemente, o espírito glorificado, mas o corpo enterrado. «É preciso que o corpo corruptível e mortal se revista de incorruptibilidade e imortalidade» (15, 53).

Assim, como o deixa supor Paulo no versículo 37 desse mesmo capítulo, a nova vida que desponta provém do grão semeado na terra e corrompido. Evidentemente, não é o mesmo grão semeado aquele que nasce (15, 36), mas um corpo novo que, conforme a vontade e a lei divinas, nasce do grão corrompido. A ideia do Apóstolo é, pois, que esse novo corpo provém do grão semeado. E a sua demonstração exclui precisamente a possibilidade de que essa nova vida não tenha relação alguma com a anterior. Pelo contrário, a vontade de Deus é justamente que a nova vida saia da morte e «assim sucede», continua o Apóstolo (15, 42), «na ressurreição dos mortos. Semeia-se na corrupção e o corpo ressuscita glorioso... semeia-se um corpo terreno e ressuscita um espiritual». Esta contínua relação unitária de «semente» e «ressurgimento» demonstra como Paulo tende a ligar a ideia de ressurreição às de semente e enterramento e que, segundo ele, não existe outra ressurreição senão a da morte e do sepulcro.

Naturalmente, o corpo saído do sepulcro já não está, como a carne, sob o jugo do pecado, mas sob o do espírito. Está de tal modo transfigurado e espiritualizado que Paulo pode muito bem dizer: «O Senhor é espírito» (2 Cor 3, 17). Mas esse ser espiritual não exclui a forma do corpo, aquela que Jesus tinha no sepulcro e que é o sujeito da transformação.

Esta relação essencial entre o corpo terrestre e o celeste é descrita claramente, sem ambiguidade possível, por Paulo na sua epístola aos filipenses. «E Ele (Jesus Cristo) transformará o corpo da nossa humilhação

para o tornar semelhante ao da sua glória, mediante o poder com que pode também sujeitar a si todas as coisas» (3, 21). Precisamente porque, segundo Paulo, o corpo glorioso é essencialmente idêntico ao corpo terreno enterrado, a sua fé na ressurreição de Jesus supõe o conhecimento do sepulcro vazio, e, se não o menciona expressamente, pelo menos diz que Cristo foi «enterrado» e que ressuscitou desse sepulcro. Já anteriormente, num sermão em Antioquia, falou do sepulcro (*μνημειον*) do Senhor (Act 13, 29). A convicção do sepulcro vazio era, portanto, como nos sinópticos, uma parte essencial da sua fé nos acontecimentos da Páscoa.

Os pontos de contacto de Paulo com os evangelistas vão ainda mais longe, já que ele não só sabe das aparições na Galileia, mas também das ocorridas em Jerusalém. Isso deduz-se com suficiente clareza da frase central do seu relato, a saber, que Jesus, «conforme as Escrituras», ressuscitou precisamente «ao terceiro dia» (1 Cor 15, 4). O que o Apóstolo deve provar em seguida não é simplesmente que Jesus apareceu algum dia, mas que realmente ressuscitou ao terceiro dia. Ora, para que a sua demonstração não seja insuficiente num ponto importante, é necessário que, pelo menos, algumas das aparições por ele enumeradas tenham acontecido ao terceiro dia. Mas, nesse caso, deve estar ao corrente de que tais aparições não podem ter sucedido na Galileia, mas na Judeia e em Jerusalém, pois, como judeu zeloso da lei (Gal 1, 14) e como antigo discípulo de Gamaliel (Act 22, 3), estava suficientemente familiarizado com as particularidades da Palestina para saber que, nesse curto espaço de tempo, da sexta-feira à tarde até domingo de manhã, os apóstolos não podiam chegar à Galileia.

O próprio anúncio do anjo do sepulcro, dizendo que o ressuscitado «*precederia os seus discípulos na Galileia*», implica que os discípulos estavam ainda em Jerusalém na manhã de Páscoa. Se São Paulo queria alegar as aparições ocorridas ao terceiro dia, no dia de Páscoa, devia referir-se às de Jerusalém.

Aquilo que Paulo se limita a insinuar é confirmado expressamente pela descrição pascal dos evangelistas. Segundo Mateus (28, 9), Jesus apareceu às mulheres não longe do sepulcro vazio. O final canónico de Marcos (16, 9) e João (20, 14) falam da aparição a Maria Madalena no horto. Segundo Marcos (16, 12) e Lucas (24, 13), apareceu a dois discípulos no caminho de

Emaús. Segundo Lucas (24, 36 e ss.), apareceu a todos os discípulos numa casa de Jerusalém. Tudo parece indicar que esta última aparição de Jesus aos seus discípulos é a mesma feita aos doze, da qual Paulo fala (1 Cor 15, 5). João menciona duas aparições de Jesus ressuscitado aos apóstolos, assinalando que Tomé esteve ausente da primeira vez (20, 24). Esta dupla aparição, relatada por João, não terá acaso estreita relação com a de Paulo, que fala igualmente de duas aparições aos apóstolos? Cristo apareceu aos «doze» (1 Cor 15, 5) e um pouco mais tarde a «*todos os apóstolos*» (1 Cor 15, 7). Se não se quiser admitir, coisa muito pouco provável, que a expressão «*todos os apóstolos*», em oposição aos «doze», designa os setenta e dois discípulos que Jesus reunira durante a sua vida pública, não se pode deixar de admitir, neste modo intencional de distinguir uma dupla aparição aos apóstolos, uma notável concordância entre Paulo e João.

Podemos também alegar a passagem de Lucas relativa aos discípulos de Emaús em favor da estreita concordância entre o relato de Paulo e o dos evangelistas, pelo menos no sentido de que algumas das aparições citadas por Paulo se realizaram em Jerusalém. Com efeito, os discípulos de Emaús, ao regressarem a Jerusalém, foram recebidos com exclamações de júbilo pelos discípulos reunidos: «*O Senhor ressuscitou realmente e apareceu a Simão*» (24, 34). Poucas passagens do Novo Testamento dão, como esta de Lucas, a impressão tão viva do espontâneo e desprovido de toda a preocupação apologética.

Paulo fala também de uma aparição do Ressuscitado a Simão, a quem chama Cefas. É a primeira aparição de Cristo que ele narra. Como parece que Paulo pretende observar uma ordem cronológica, esta aparição a Pedro deve ter sido, pelo menos, uma das primeiras de que teve conhecimento. Com toda a verosimilhança podemos identificá-la com a aparição a Simão, citada por Lucas e realizada em Jerusalém no dia de Páscoa, o que de modo algum exclui uma nova aparição pessoal a Pedro na Galileia, como parece indicar Marcos (16, 7).

Assim, das cinco aparições enumeradas por Paulo, três, ou pelo menos duas, pertencem à tradição de Jerusalém e realizaram-se não na Galileia, mas na cidade mencionada, precisamente ao terceiro dia da ressurreição de Jesus. Não se pode concluir daí que os relatos dos evangelistas devam ser

considerados secundários em relação ao de Paulo. Pelo contrário, temos aí uma tradição unânime, coerente, cujos pormenores se unem e completam.

Não há dúvida de que algumas das aparições ocorreram em Jerusalém, embora a maioria se tenha realizado na pátria dos apóstolos, na pacífica Galileia, longe do tumulto da cidade e das agitações dos seus inimigos mortais. Entre essas aparições devemos contar principalmente aquelas em que Cristo ressuscitado lhes «*falou do reino de Deus*» (Act 1, 3) e lhes confiou a missão de ensinar por toda a terra (Mt 28, 17 ss.). É evidente que a mensagem do anjo do sepulcro, comunicando-lhes que Jesus precedia os seus na Galileia, tinha em vista as aparições nessa região e repetia a sua frase profética: «*depois da minha ressurreição preceder-vos-ei na Galileia*» (Mt 26, 32) aos discípulos enquanto se dirigiam para o Horto de Getsémani e à qual eles, nessa hora decisiva, não tinham prestado suficiente atenção.

Isto não contradiz a recomendação do Senhor, referida por Lucas: «*Permanecei na cidade até serdes revestidos da força do alto*» (Lc 24, 49). A recomendação de permanecer em Jerusalém refere-se, não à espera do Ressuscitado, mas à do Espírito Santo e à tarefa missionária e ecuménica que ao mesmo tempo lhes ia ser confiada. «*Eis que Eu faço descer sobre vós o que o meu Pai prometeu*» (Lc 24, 49). Precisamente porque Jesus ressuscitado convocou os seus discípulos na Galileia para aí aguardarem as suas aparições, era necessário exortá-los a esperar a vinda do Espírito Santo, não na Galileia, mas em Jerusalém, que devia tornar-se o centro do novo reino de Deus. E assim se complementam, até nos seus últimos pormenores, São Paulo e os evangelistas.

À primeira vista surpreende notar que os evangelhos, tomados isoladamente, não estão isentos de certos pormenores discordantes e aparentemente contraditórios e, comparados com o relato de Paulo, são muito incompletos.

Considerando o que dissemos até agora, as divergências mais notáveis dizem respeito a Mateus, que só fala de uma aparição aos discípulos numa colina da Galileia (28, 7, 16), enquanto Lucas (24, 36; cf. Jo 20, 19) refere apenas as aparições do Senhor em Jerusalém no próprio dia de Páscoa, dando além disso a impressão de que Jesus subiu aos céus nesse mesmo dia (24, 50), embora nos Actos dos Apóstolos demonstre um conhecimento

mais exacto ao afirmar que: «o Senhor, depois da sua Paixão, deu muitas provas de Si e apareceu aos seus discípulos durante quarenta dias».

Todas as demais divergências são secundárias e, na sua maior parte, sem importância. Do ponto de vista da confiança que merecem os evangelistas, importa pouco que Jesus ressuscitado tenha aparecido primeiro só a Maria Madalena (Mc 16, 9; Jo 20, 14 ss.), e também à «outra Maria» (Mt 28, 1, 9) e às demais mulheres (Lc 24, 10); que as santas mulheres, depois de encontrarem o sepulcro vazio, não tenham falado a ninguém do que acabavam de ver, «porque tinham medo» (Mc 16, 8), ou que o tenham dito pelo menos aos «onze e aos restantes», como diz Lucas (24, 9); e que, ao anunciarem os discípulos de Emaús aos de Jerusalém que tinham visto o Senhor, estes tenham recebido a notícia sem acreditar nela (Mc 16, 13) ou com júbilo (Lc 24, 34). Trata-se de pormenores contraditórios apenas na aparência.

Tudo parece indicar que se referem a momentos distintos de um mesmo facto. No conjunto dos acontecimentos da Páscoa todos têm o seu lugar, apenas os relatos evangélicos não são suficientemente explícitos para que hoje nos seja possível reconstruí-los colocando cada pormenor no seu lugar próprio. Na sua aparente incoerência são, pelo contrário, a imagem fiel da perturbação e excitação das primeiras horas da ressurreição, em que se acumulavam os acontecimentos alarmantes e se entrecruzavam as notícias mais contraditórias.

Esta mesma incoerência dos relatos evangélicos serve precisamente para melhor nos garantir o seu carácter primitivo e verídico, deixando ver claramente que não existe o menor arranjo artificial nem tentativa de harmonização, e que unicamente pretendem reflectir a impressão simples e fiel de testemunhas oculares. A brevidade e até as lacunas dos relatos favorecem também esse carácter de antiguidade e sinceridade. Se os evangelistas tivessem querido inventar, tinham matéria admiravelmente disposta no fenómeno tão extraordinário da ressurreição de Jesus.

Basta ver, comparativamente, o evangelho apócrifo dos hebreus e, sobretudo, o evangelho, também apócrifo, de Pedro, ou o relato da ressurreição na antiga tradução eslava da *Guerra Judaica*, de Flávio Josefo; neles a ressurreição é dada como um acontecimento cósmico que comove o

universo diante dos olhos dos romanos e dos judeus, e os autores chegam a descrever, até ao grotesco, os menores pormenores ^[4]. O mesmo se encontra nos *Diálogos de Jesus com os seus discípulos*, conservados em etíope e copta, e que põem na boca de Jesus ressuscitado uma série de sentenças e máximas que, manifestamente, são produto da eloquência abundante e empolada do seu autor. Nada de semelhante nos evangelhos. A sua narração é notável pela sobriedade, e nem sequer dizem algo acerca da própria ressurreição, mas falam apenas do Ressuscitado. As palavras que põem nos seus lábios correspondem perfeitamente ao estilo da sua doutrina anterior, concisa, enérgica e discreta, e completamente adequada ao carácter transcendental do momento.

A quem se admirasse desta excessiva sobriedade relativamente ao modo mais detalhado com que os evangelistas descrevem outros acontecimentos da vida de Jesus, pode advertir-se que eles não pretendem dar-nos, nem tampouco Paulo, um relato profundo e complexo da ressurreição. Pelo contrário, apenas falam dela enquanto é o fim glorioso de uma vida verdadeiramente divina, o *amém* de Deus à obra de Jesus na terra. O que verdadeiramente lhes interessa como ponto central não é tanto o detalhe das aparições de Jesus como o próprio facto da ressurreição. Só este facto é para eles a realidade nova, o novo presente, a evidência sublime da qual vivem e, precisamente porque vivem dela, não têm, propriamente falando, necessidade de a provar.

Portanto, é absurdo querer aplicar aos relatos dos evangelistas as mesmas regras da historiografia moderna. Os evangelistas não pretendiam escrever uma história no sentido actual da palavra, mas perseguiram uma finalidade dogmática de pregação missionária. Os Actos dos Apóstolos provam claramente (Act 2, 24, 32; 3, 15, etc.) que os próprios apóstolos, nas suas pregações, se ocupavam exclusivamente em pôr em relevo o acontecimento sublime da ressurreição, a feliz realidade de que Deus fez ressuscitar Jesus, sem se preocuparem em precisar pormenores. E do mesmo modo os evangelistas querem, sobretudo, fixar e difundir este núcleo da pregação apostólica.

Se as primeiras testemunhas apostólicas e os evangelistas concedem pouca importância à descrição histórica, no sentido actual, dos diversos

incidentes, estão, em contrapartida, muito atentos à realidade do próprio acontecimento da ressurreição, pois sabem perfeitamente que toda a sua mensagem pascal se apoia única e exclusivamente na certeza do facto de que Cristo ressuscitou real e verdadeiramente. A própria essência de toda a sua missão apostólica, segundo eles, radica em serem testemunhas da ressurreição de Cristo. Por ocasião da eleição do substituto de Judas no colégio apostólico, Pedro exige que seja eleito somente um daqueles «*que nos acompanharam durante todo o tempo em que o Senhor Jesus viveu connosco, desde o baptismo de João até ao dia em que nos foi arrebatado. De entre eles, um deve ser testemunha connosco da sua ressurreição*» (Act 1, 21).

A preocupação dogmática dos apóstolos não suprimia de modo algum o seu interesse histórico, embora este não fosse nem pudesse ser o de um historiador. Davam-se perfeitamente conta de que a vontade de Deus e de Jesus era estabelecer sobre a sua experiência única do dia de Páscoa, sobre a solvência do seu juízo, da sua aceitação e dos seus sentidos, a fé de todas as gerações futuras, que não poderão ver e julgar por si mesmas, mas deverão fiar-se da sua experiência e do seu juízo.

E nisto se apoia precisamente a grande consciência que têm da sua missão e o seu piedoso orgulho de serem os apóstolos de Jesus Cristo, de que eles precisamente, com a sua experiência passageira e única, com o seu olhar e juízo, deviam ter, segundo os desígnios de Cristo, um valor ultrahistórico e ultratemporal.

Não serão apenas testemunhas ocasionais, mas únicas, chamadas por Deus, escolhidas por Cristo, acreditadas com sinais e milagres incessantemente renovados, para todas as gerações futuras, as testemunhas «*predestinadas por Deus*» (Act 10, 41) para a nova era e para a nova fé, não menos eficazes e fundamentais do que Moisés e os profetas para os tempos passados, para a fé antiga.

Não se pode apreciar o testemunho apostólico da ressurreição em todo o seu valor absoluto de verdade, se se prescindir da consciência que os apóstolos tinham da sua missão particular. Até parece que o historiador profano, habituado a não estudar e tratar mais do que questões profanas, possa correr o risco de não julgar equitativamente quando se trata da

ressurreição de Jesus, porque o seu olhar está muitas vezes privado da suficiente penetração para perceber a pureza, a delicadeza e a inteireza de uma consciência plena de Deus e dos seus desejos.

Os apóstolos pregam a ressurreição de Cristo, não porque a conhecem, mas porque devem fazê-lo e um impulso interno os impele a isso. Ai deles se não anunciarem o evangelho! (cf. 1 Cor 9, 16). No seu testemunho pascal está implícita não só a sua credibilidade absoluta como leais testemunhas oculares, mas também a tremenda consciência que têm da sua missão, toda a responsabilidade de um chamamento de Deus, de um profeta, de um confessor e de um mártir. Isso deve-se não somente às suas relações íntimas e pessoais com Cristo, ao facto de serem os seus escolhidos, os seus discípulos e amigos, mas também ao modo singularíssimo como o Ressuscitado Se lhes manifestou.

As narrações bíblicas atestam-nos duas coisas a esse respeito. Primeiro, que as aparições de Jesus não aconteceram em plena rua, diante de uma multidão de espectadores, nem perante o foro dos doutores da lei ou do Sinédrio, mas tiveram lugar na intimidade, diante dos discípulos e apenas diante daqueles que já acreditavam n'Ele de algum modo. Na quietude do horto de Getsémani apareceu àquela Maria da qual tinha expulsado sete demónios (Mc 16, 9; Jo 20, 14) e também às mulheres atribuladas (Mt 28, 9). No caminho solitário para Emaús apareceu a dois discípulos (Lc 24, 15; Mc 16, 12), e na mesma intimidade a Simão (Lc 24, 39) e a Tiago (1 Cor 15, 7). A portas fechadas (Jo 20, 19, 20) e na solidão do cimo de um monte apareceu a todos os apóstolos reunidos (Mt 28, 17), e na margem do mar, afastada e solitária, a alguns discípulos muito chegados (Jo 21, 1). São sempre os discípulos aqueles a quem unicamente aparece, e sempre longe da multidão e na intimidade. Só os discípulos são as suas *«testemunhas predestinadas»* (Act 10, 41).

A segunda característica das aparições de Jesus, muito notável por certo, é que os discípulos não ficaram imediatamente convencidos. Não aconteceu como se os apóstolos reconhecessem à primeira vista a identidade da nova figura com o Jesus que durante tanto tempo tinham conhecido e com o qual estavam tão familiarizados. Foi necessário que

verificassem certos actos, determinados pormenores característicos da pessoa de Jesus, antes de reconhecerem esta identidade.

Só quando chamou pelo nome a indecisa e confusa Maria, esta se deu conta de ter diante de si não o hortelão, mas o Mestre (Jo 20, 15, 16). Também os discípulos de Emaús «*não O reconheceram*» (Lc 24, 16), porque lhes apareceu «*sob outra figura*» (Mc 16, 12), e só quando «*tomou o pão, deu graças e o partiu*», segundo o seu modo habitual, «*abriram-se-lhes os olhos*» (Lc 24, 31). Também os discípulos no lago de Genesaré «*não sabiam que era o Senhor*» (Jo 21, 4), e só depois da pesca milagrosa O reconheceu o seu discípulo amado (21, 7). Quando Jesus apareceu no meio dos seus discípulos em Jerusalém, levantaram-se dúvidas acerca da sua corporeidade (Lc 24, 38), e algo parecido aconteceu na montanha da Galileia, ocasião em que «*alguns duvidavam*» (Mt 28, 17). O corpo que lhes aparecia não era como os demais, sujeito às três dimensões e controlável pelas leis físicas. Jesus aparece e desaparece repentinamente, mesmo a portas fechadas, e está, portanto, para além das leis espaciais e da natureza, e assim podiam os discípulos sentir-se inclinados a crer que lhes aparecia um «*espírito*» incorpóreo, um fantasma, embora evidentemente isso não exclua de modo algum que fosse perceptível e visível empiricamente.

São Tomás de Aquino explica estas aparições afirmando que o ressuscitado exercia uma influência especial sobre os sentidos dos discípulos, em particular sobre o da vista, tornando-lhes assim visível o seu corpo. Segundo a situação em que Jesus transfigurado aparecia, tomava diferentes formas, por vezes a de hortelão, outras a de caminhante, e em certas ocasiões o seu aspecto ultraterreno, enquanto noutras era quase normal. «*Estava ao seu arbítrio produzir naqueles que O olhavam uma impressão transfigurada ou não, ou então intermédia*» (Tohm. Sum. theol. 3, 54 ad 3).

O que viam e testemunhavam os discípulos não era, pois, algo puramente natural e percebido pelos sentidos, mas uma vivência sobrenatural produzida por Jesus transfigurado, uma acção pessoal sobre o seu corpo e o seu espírito. Era uma inspiração e uma graça no mesmo sentido em que o foi a aparição a Paulo no caminho de Damasco. A sua visão não era uma percepção visual em sentido estrito, mas constituía uma

pura graça, pelo que, propriamente falando, não é a ressurreição o sujeito, o venturoso conteúdo da sua fé pascal, mas o próprio ressuscitado. O acontecimento da ressurreição não teve testemunhas directas e idóneas. Os guardas viram apenas o anjo quando afastava a pedra e se sentava sobre ela, e «*tremeram de medo e ficaram como mortos*» (Mt 28, 2 ss.)

Foi o ser divino e humano do ressuscitado que, no seu carácter sobrenatural, atraiu os discípulos e se lhes manifestou, inclusive visualmente, sob forma espacial. Viram-n'O, tocaram-n'O e comeram com Ele. E assim não só foram as suas «*testemunhas predestinadas*», chamadas pelo Senhor desde toda a eternidade para anunciar a sua mensagem pascal, mas também O viram pessoalmente, em espírito e corpo, e foram admitidos no círculo celeste do ressuscitado.

Deste ponto de vista, da acção directa de Jesus ressuscitado, explica-se a segurança absoluta com que, posteriormente, os apóstolos testemunharam a sua ressurreição e glorificação. Enquanto a figura externa de Jesus exercia apenas a sua acção sobre eles, a sua fé permanecia na insegurança e na problemática próprias de toda a percepção pelos sentidos. Era uma mera *fides humana*, isto é, uma certeza exclusivamente baseada em opiniões humanas, idênticas aos «*motivos de credibilidade*» que o historiador ou o filósofo podem apresentar mediante a sua ciência. Por isso alguns das testemunhas puderam duvidar da ressurreição, mas toda a dúvida se dissipou ao contacto da graça do Senhor, quando o espírito e o coração dos discípulos, ligados a Jesus desde o princípio, foram iluminados pela luz da verdade eterna e ficaram penetrados da sua força arrebatadora; só ao contemplarem directa e sobrenaturalmente o Senhor, ainda que através das obscuridades e associações da sua mentalidade terrena, só então desapareceu toda a dúvida.

A sua *fides humana* transformou-se em *fides divina*, inabalável e absoluta, porque não repousa no humano, mas na vivência directa da majestade de Deus e da força da sua verdade. E assim a ressurreição foi não apenas mero motivo, mas objecto próximo da sua fé redentora, pois esta compreendia, além dos testemunhos da ressurreição, o próprio ressuscitado, e converteu-se na fé que dá a bem-aventurança, a fé em Cristo por Cristo, a fé em Deus por Deus.

O facto de a fé dos apóstolos na ressurreição ser, essencialmente, sobrenatural, causada por Deus, implica que essa fé não poderia ter nascido da indiferença ou da aversão, mas que só pôde criar raízes e prosperar nos corações dispostos para o Senhor, onde com simplicidade e humildade, e com consciência da insuficiência do humano, se espera com anelo a energia redentora que irradiava da figura de Cristo; em suma, a nova fé só podia brotar nos corações dos discípulos, «*as testemunhas predestinadas*». Só os puros de coração e os que têm fome e sede de justiça podem ver Cristo e crer na sua ressurreição. Será sempre a fé pascal precisamente porque é, na sua essência, obra da graça, e além disso um acto moral, e esta só cria raízes e permanece viva onde existe boa vontade, em corações bem dispostos.

Daqui resulta que o acontecimento da ressurreição não é um mero assunto de investigação científica, e como além disso é, na sua essência mais profunda, algo sobrenatural, fica aberto um vazio para o entendimento humano, que só pode ser satisfeito por uma vivência plena de fé. Por este motivo, a mensagem pascal não se dirige exclusivamente ao entendimento investigador, mas ao homem na sua totalidade, particularmente à sua consciência, à misteriosa disposição da nossa alma para o mundo do incondicionado, do absoluto e do santo, a qual, conhecendo a nossa limitação e dependência, se sente obrigada às inabaláveis normas da verdade, da bondade e da beleza, em cuja posse, e só nelas, encontra descanso e paz interior.

Na medida em que esta consciência realiza, na luminosa figura de Jesus glorioso, os mais puros anseios, tendências e aspirações dos discípulos e parece estar tocada pelo dedo de Deus, penetra com o conteúdo da sua vivência particular as testemunhas da Páscoa, previamente ganhas e preparadas pelas suas reflexões, e eleva o «*sim*» do entendimento à categoria de uma decisão moral, a um sim total, da razão e da consciência. Por isso, a ressurreição do Senhor não tem um carácter puramente científico, mas religioso, que interessa a toda a nossa essência e desperta o mais profundo do nosso ser, a nossa relação ôntica e ética com o absoluto. Todo o «*pensamento existencial*» deve estudar necessariamente a questão do ser eterno de Cristo e do cristianismo.

Daqui se vislumbram certas perspectivas que, no entanto, devem ser esclarecidas. Na verdade, os discípulos agiam subjectivamente de boa fé, mas não poderiam ter-se iludido a si mesmos e sido vítimas de visões e audições puramente subjectivas? Nesta segunda hipótese apoia-se a teoria das visões. Será verosímil que os apóstolos e o próprio Pedro quisessem apenas, e desde o princípio, contar as suas vivências visionárias na Galileia e fossem tão simples ao ponto de as tomarem por realidades? Será possível que as aparições do Ressuscitado não proviessem da mais pura objectividade, do *Logos* omnipresente e sujeito da natureza humana de Jesus, ao revelar-Se a nós, mortais, de um modo incompreensível para a nossa razão, como revelações objectivas do seu ser divino e humano no espaço e no tempo, de modo visível e comprovável?, será possível que não fossem mais do que delírios nascidos das profundezas da alma comovida e excitada dos discípulos?

Digamo-lo abertamente: não. Deus não o podia permitir. Não é concebível que toda a boa vontade tão pura e tão séria, toda a força moral e o entusiasmo do sacrifício e do amor a Deus, que por ocasião dos acontecimentos da Páscoa nasceu nos corações dos homens e perpetuamente continua a renovar-se, não é concebível, dizemos, que tudo isso seja produto de uma ilusão obscura e fatal. Seria então necessário admitir que essa ilusão recairia sobre o próprio Deus, e nesse caso não seria possível a fé numa vontade de Deus onisciente e cheia de bondade. Nesse caso, por detrás da realidade não se ocultaria o espírito, mas a fatalidade; não a inteligência, mas a ausência absoluta de razão e de lógica; mais ainda, o absurdo, algo diabólico.

Mas nós acreditamos num sentido último e grandioso de toda a história, nas relações e harmonias finais entre o céu e a terra, entre as forças do espírito e as de Deus, e acreditamos, em definitivo, com a mesma força com que acreditamos em nós mesmos, e porque, segundo o instinto do nosso próprio sentimento vital mais primitivo, não podemos admitir que o sentido do mundo e de todas as suas realidades seja o niilismo e o absurdo, ou melhor, algo diabólico.

A nossa fé na mensagem pascal é certamente um facto vital, uma manifestação da nossa vontade sã de viver. E, pelo contrário, a recusa em

crer foi e é, em toda a parte e sempre, a expressão de uma vontade torcida, decadente e desiludida. A nossa fé na mensagem pascal não é apenas um acto do entendimento, é também vontade e acção, cimentadas na nossa necessidade existencial de que o mundo, o nosso mundo, tenha um sentido, e de que no princípio exista o «*Verbo*», o Verbo de Deus, isto é, o próprio Deus.

Contudo, não queremos nem devemos, no exame da teoria da visão alucinatória, contentar-nos com esta consideração *a priori*, por mais que ela esteja enraizada no mais profundo do nosso ser. Passemos ao estudo crítico propriamente dito.

Notemos, em primeiro lugar, que nas aparições da ressurreição aos apóstolos se tratava (segundo a mencionada teoria das alucinações) de judeus visionários, de judeus contemporâneos de Cristo. E aqui está precisamente o defeito capital de toda esta teoria, defeito imperdoável aos olhos de um historiador, consistente em trasladar, forçando-os, os conceitos e ideias ocidentais de uma filosofia racionalista e da «*ilustração*» para a mentalidade do primitivo judaísmo oriental.

O judaísmo tinha no tempo de Cristo, contrariamente ao pensamento grego, um conceito monista e não dualista relativamente às relações da alma com o corpo. Segundo os judeus, a alma e o corpo eram um único todo, e o espírito só podia exercer as suas actividades mediante o corpo. Um judeu não podia imaginar que o espírito de um defunto, separado do seu corpo, pudesse por si mesmo exercer qualquer actividade. As almas no *sheol* são como sombras sem essência nem acção. Os discípulos de Jesus nunca poderiam ter tido a impressão de que Ele verdadeiramente ressuscitara e vivia, se ao mesmo tempo não tivessem visto o seu corpo a exercer as suas funções naturais. O espírito de Jesus sem o seu corpo teria sido para os apóstolos de mentalidade judaica algo inteiramente anormal, um «*fantasma*», como assim pensaram num primeiro momento, até que comeu e bebeu com eles (cf. Lc 24, 37).

Segue-se daqui que os apóstolos, como verdadeiros judeus, só podiam crer numa aparição completa de Jesus ressuscitado, o que implicava que o seu corpo não podia encontrar-se no sepulcro e que, por conseguinte, este

devia estar vazio. A sua fé na ressurreição envolvia necessariamente, com necessidade psíquica, o conhecimento do sepulcro vazio.

Se os apóstolos tivessem tido as aparições apenas na Galileia, no sentido da teoria das alucinações, sem terem visto ao mesmo tempo o sepulcro vazio, muito depressa essas aparições teriam perdido toda a importância para eles, reduzindo-se a um fenómeno estranho, um fantasma semelhante àquele que, num dia de tempestade, julgaram ver flutuando sobre as águas do lago de Genesaré.

Aquilo que os discípulos viram na ressurreição continha, em todo o caso, um elemento objectivo, visível, exterior, evidente e fácil de provar e controlar com exactidão: o sepulcro vazio. Sem este facto, a fé tão firme e tão viva dos apóstolos na ressurreição seria de todo inexplicável, dada a sua mentalidade. Toda a teoria que julga poder abstrair disso e falar apenas de aparições puramente subjectivas na Galileia, prescindindo do sepulcro vazio, demonstra precisamente com isso que é apenas o produto estéril de uma mentalidade «*ilustrada*», em oposição às mais elementares normas da história.

Muitos críticos modernos e dos nossos dias admitem, sem mais, tais afirmações. Na sua teoria das alucinações entra também o sepulcro vazio; melhor dito, fazem dele o ponto de partida e a verdadeira origem de todas as alucinações dos discípulos. Estes, dizem eles, encontraram efectivamente vazio o sepulcro em Jerusalém. Talvez mãos desconhecidas tenham roubado o corpo de Jesus ou tenha sido lançado talvez para a vala comum, para que não pudesse ser reconhecido. Em qualquer dos casos, os discípulos não encontraram o corpo no sepulcro, o que excitou a sua imaginação e fez nascer neles o convencimento de que Jesus devia ter ressuscitado, e uma vez admitido isso, são fáceis de explicar as alucinações.

Quase não há necessidade de chamar a atenção para o cúmulo de dificuldades e absurdos de semelhante hipótese. Quem conseguiu fazer desaparecer o cadáver? A autoridade judaica ou o Sinédrio, com a finalidade, sem dúvida, de impedir que os discípulos prestassem culto ao cadáver? Mas advertamos que um culto deste género a um cadáver ou relíquia era completamente estranho à mentalidade judaica e, conseqüentemente, nada podia temer-se dos discípulos nesse sentido. O

culto das relíquias, que mais tarde se havia de desenvolver no cristianismo, não se deve a concepções judaicas, mas a ideias especificamente cristãs, principalmente à fé viva na ressurreição da carne, que supõe precisamente aquilo que se pretende negar: a ressurreição de Cristo. Além disso, se as autoridades judaicas fizeram desaparecer por si mesmas o cadáver de Jesus, como não o mostraram quando os apóstolos enchiam toda a Judeia e a comoviam pregando por toda a parte: «*Ressuscitou, não está aqui*»? Nada mais fácil e mais eloquente para se opor à agitação criada por esta novidade e sufocá-la no seu início do que simplesmente tomar o cadáver de Jesus e mostrá-lo em público.

Dir-se-á talvez que esse cadáver foi lançado na vala reservada aos criminosos, explicando-se assim que os apóstolos não tenham dado com ele. Mas isto é afirmar com ousadia e sem qualquer prova a falsidade das fontes bíblicas, já que todas, sem exceptuar Paulo, falam de uma «*sepultura*» de Cristo. Esquece-se, além disso, que Jesus foi condenado e executado segundo as leis do direito romano, o qual não conhecia uma vala comum reservada aos criminosos, mas deixava o cadáver à disposição do juiz. Mas mesmo no caso de ter sido lançado na vala dos criminosos, poderia ter sido encontrado. Porque não o retiraram de lá, ou pelo menos, porque não indicaram onde estava? Desse modo podia abafar-se pela raiz a superstição nascente. Porque preferiu a autoridade judaica lançar na prisão e açoitar as testemunhas da Páscoa?

Enigmas e mais enigmas, ou melhor, um cúmulo de impossibilidades se apresentam em tudo isto ao pretender-se que mãos estranhas retiraram o corpo de Jesus sem que os discípulos o soubessem. Só resta o recurso de tornar os próprios discípulos responsáveis pelo seu desaparecimento, e efectivamente a autoridade judaica começou a propagar que eles tinham roubado o cadáver (Mt 28, 13) e ainda hoje se pode ler no Talmude esta explicação.

Mas assim fica destruída a hipótese das alucinações, pois é psicologicamente impossível que pessoas capazes de enganar dessa maneira se tenham deixado fascinar pelo seu próprio engano ao ponto de tomarem por verdade a ilusão por eles mesmos fabricada e morrerem por ela.

A vida e a alma desses supostos falsários são-nos, por outro lado, suficientemente conhecidas. Os evangelhos revelam-nos a sua simplicidade, rectidão e lealdade, e os Actos dos Apóstolos e as suas Epístolas ensinam-nos que desde o primeiro dia em que começaram a pregar a ressurreição se viram diante da contradição, dos ultrajes e da morte, o que não os impediu de continuar a pregar ao mundo inteiro a ressurreição de Jesus. Ainda nunca se viram impostores que o sejam sabendo que a sua impostura apenas lhes trará, em vez de vantagens, desprezo, pobreza, castigos e a morte, nem impostores que, apoiados na sua falsidade, levem uma vida de renúncia e abnegação.

Por isso está hoje inteiramente abandonada a hipótese da impostura dos discípulos imaginada pelos fragmentistas de Wolfenbüttler. Voltemos à teoria das alucinações. Acabámos de ver que para os discípulos, de mentalidade judaica, as simples visões sem a prova do sepulcro vazio jamais lhes teriam dado uma convicção duradoura da ressurreição de Jesus. Quanto muito, ter-lhes-iam deixado a impressão de um fantasma. Além disso, advertimos que é totalmente insustentável a hipótese de um sequestro do cadáver, quer por mãos estranhas, sem o saberem os discípulos, quer por estes mesmos.

Resta, portanto, o sepulcro vazio, que precisamente foi a prova visível e evidente para os apóstolos no decurso dos acontecimentos do dia de Páscoa, e que constituiria um enigma perpétuo sempre que se tente explicar, como mero fenómeno natural da psicologia subjectiva, a fé dos primeiros discípulos na ressurreição.

Os obstáculos e as dificuldades aumentam ainda mais, na teoria das alucinações, ao pretender-se fazer deste enigma sem solução o fundamento e o ponto de partida das visões que, em tal hipótese, se teriam originado pela impressão que o sepulcro vazio causou neles, sugerindo-lhes a ideia da ressurreição de Jesus.

Aqui encontramos-nos perante esta pergunta: como puderam os discípulos cair na própria ideia de uma possível ressurreição? No tempo de Cristo os judeus não acreditavam, como mais tarde o farão os cristãos, numa ressurreição particular de cada um dos justos imediatamente depois da sua morte. Acreditavam apenas na ressurreição geral dos mortos no fim

dos tempos. Como, então, partindo dessas ideias, poderiam ter esperado, e precisamente para Jesus, a ressurreição imediata?

Para os críticos racionalistas, a questão é tanto mais embaraçosa e desagradável quanto não querem admitir que Jesus tenha falado claramente da sua futura ressurreição durante a sua vida. Mas, estudando mais de perto os textos evangélicos a esse respeito, chega-se precisamente a uma conclusão totalmente contrária: a visão do sepulcro vazio de modo algum serviu para inflamar e excitar a sua fé.

Os evangelhos ensinam-nos, pelo contrário, que a primeira impressão das santas mulheres e dos discípulos diante do sepulcro vazio foi deprimente e desanimadora. Tanto Lucas (24, 4), como Marcos (16, 8) e João (20, 2) nos dizem que o sepulcro vazio perturbou e desconcertou as mulheres, e o seu primeiro pensamento não foi que Jesus tivesse ressuscitado, mas que tinham levado o cadáver para outro lugar (Jo 20, 2, 13). Os apóstolos consideraram o anúncio do sepulcro vazio e do anjo como «*conversas absurdas*» (Lc 24, 11) e não acreditaram no relato das mulheres até que depois Pedro (Lc 24, 12, 24) e João (20, 3 ss) se convenceram pessoalmente disso.

Em consequência, não se pode sustentar que a simples visão do sepulcro vazio fosse capaz de despertar nos apóstolos esperanças entusiásticas na ressurreição. Pelo contrário, teriam caído numa incerteza angustiada se à primeira parte da mensagem do anjo: «*Não está aqui*», não se tivesse acrescentado logo: «*Ressuscitou*».

Em suma, a base da teoria das alucinações é indefensável e não constitui mais do que ficções sobre ficções. Pura ficção é que o cadáver de Jesus tivesse sido roubado do sepulcro por uma mão estranha, e pura ficção é também que, à mera vista do sepulcro vazio, se inflamasse a fé dos discípulos na ressurreição.

* * *

E chegamos já à terceira e última questão. Examinando as aparições aos apóstolos em si mesmas, isto é, no modo como se produziram e no seu

conteúdo, podemos perguntar: não encontramos nelas razões para as podermos explicar como visões subjectivas? Independentemente do facto histórico do sepulcro vazio, que constituiria um enigma inexplicável, não apresentam essas aparições, por si mesmas, um carácter de alucinação?

Na resposta a estas perguntas veremos o desenvolvimento do conteúdo especial da mensagem da ressurreição.

A primeira coisa que devemos examinar é se os apóstolos estavam predispostos às visões. Não se pode duvidar de que os dois principais apóstolos, que são ao mesmo tempo os dois mais importantes fiadores da tradição relativa à ressurreição, Pedro e Paulo, ambos tinham experimentado visões. Os Actos referem-nos (10, 10) que Pedro caiu em arrebatamento, em «*êxtase*», à hora sexta, quando se encontrava no terraço da sua casa para orar. Viu abrir-se o céu e dele descer uma coisa semelhante a um grande lençol em que havia animais impuros; e uma voz gritou-lhe: «*Levanta-te, Pedro, mata e come*».

Quanto a Paulo, não só teve visões em sonhos (Act 16, 9), mas apresenta, como Pedro, fenómenos de êxtase. Eis como ele próprio o diz explicitamente na 2.^a Epístola aos Coríntios (12, 2 ss): «*Conheço um homem em Cristo, que há catorze anos (se no corpo, não sei; se fora do corpo, não sei: Deus o sabe) foi arrebatado até ao terceiro céu*». Portanto, o estado de visão estática não foi desconhecido dos principais apóstolos.

Mas precisamente porque as conheciam estavam em melhor situação para distinguir as experiências reais e autênticas das simples visões. Ambos as distinguiam claramente. Quando Pedro foi libertado da prisão de Herodes Agripa por um anjo (Act 12, 9), Pedro perguntou expressamente a si mesmo se o que acabava de lhe acontecer era real (*αληθες*) ou pura imaginação ou visão (*οραμα*). A visão é, pois, para ele, algo de irreal, oposto ao objectivo.

Pedro nunca fundamenta a sua fé na ressurreição neste género de visões. Conhece e testemunha (Act 2, 16 ss) que, com a vinda do Espírito Santo, no dia de Pentecostes, se derramará na nova comunidade grande abundância de sinais interiores e experiências místicas, segundo a profecia de Joel. Contudo, não tenta apoiar a sua mensagem pascal nesses factos extáticos que não podem ser controlados. Mantém-se exclusivamente naquilo que é

fácil de comprovar e é evidente para todos, no terreno da história: «*Homens de Jerusalém, ouvi estas palavras: Jesus de Nazaré, acreditado por Deus entre vós com milagres, prodígios e sinais, que Deus realizou por meio d'Ele no meio de vós, como vós mesmos sabeis...; Deus ressuscitou-O, libertando-O das dores da morte*» (Act 2, 22). Aquilo que acaba de dizer na sua primeira pregação, no dia de Pentecostes, encontra-se como proposição lapidar e como ponto culminante de todos os seus sermões: «*Deus ressuscitou-O de entre os mortos. Nós somos todos testemunhas disso*» (Act 3, 15; cf. 2, 32; 10, 41).

Paulo, tal como Pedro, não apoia a sua pregação da mensagem pascal nas «*visões e revelações do Senhor*», que ele conhece muito bem (2 Cor 12, 1). Se fala do êxtase com que foi favorecido catorze anos antes, fá-lo com certo receio e porque os contínuos ataques dos seus adversários o obrigaram a isso, mas abstém-se expressamente de emitir juízo sobre esse caso particular. Se isso foi «*no corpo*» ou «*fora do corpo*», isto é, se foi um facto puramente psíquico ou um fenómeno exterior, ele não o sabe; só Deus o sabe. Em contrapartida, relativamente ao que aconteceu no caminho de Damasco, a sua afirmação é clara e categórica.

Aqui não tem a menor dúvida de que realmente «*viu Cristo Jesus Nosso Senhor*» (1 Cor 9, 1), e que uma luz o rodeou no caminho de Damasco, enquanto uma voz lhe dizia: «*Eu sou Jesus de Nazaré, a quem persegues*» (Act 22, 8). É significativo que no seu relato da ressurreição o verbo «*ver*» (ωφθη) esteja empregado na voz passiva e referido ao dativo para demonstrar que a «*visão*» da nova realidade de Jesus lhe foi como imposta contra a sua vontade. Nada há aqui de subjectivo. Paulo fala deste encontro com o Cristo glorioso mais ou menos explicitamente pelo menos seis vezes (1 Cor 9, 1; 15, 8; Gal 1, 12, 16; Act 9, 1 ss; 22, 4 ss; 26, 9 ss). Esta experiência da ressurreição coloca-o na mesma linha dos primeiros apóstolos e faz dele uma testemunha da Páscoa, um apóstolo com o mesmo título que os demais. Com ardor veemente, também ele adverte esse fundamento único e decisivo da sua qualidade de apóstolo: «*Não sou eu apóstolo? Não vi eu Nosso Senhor Jesus Cristo?*» (1 Cor 9, 1).

À luz das fontes, está fora de dúvida que Pedro e Paulo conhecem esses estados visionários e tanto um como o outro traçam uma linha de separação

precisa entre as suas visões e a sua experiência da Páscoa. Este testemunho dos dois apóstolos é confirmado e ratificado por outras fontes do Novo Testamento, que garantem três factos que excluem a origem puramente subjectiva das aparições da Páscoa e toda a possibilidade de ver nessa fé dos discípulos um produto das profundezas do seu subconsciente.

Em primeiro lugar, mostram-nos que os discípulos nunca prestaram, durante a vida mortal de Jesus, séria atenção quando Ele falava antecipadamente da sua crucifixão, sepultura e ressurreição ao terceiro dia. Durante a vida de Jesus tinha sem dúvida corrido o rumor da sua ressurreição ao terceiro dia, não só entre o círculo dos seus discípulos, mas também entre os seus inimigos (cf. Mt 27, 63). Só que os discípulos não compreendiam nem queriam compreender esse rumor porque não eram capazes de compreender a paixão e a morte ligadas necessariamente à ressurreição. Pedro atreveu-se a «*reprender*» Jesus porque falou de tais sofrimentos (Mt 26, 22; Mc 8, 32).

Por outro lado, os evangelhos ensinam-nos que, mesmo depois da sua morte, os discípulos de Jesus não se agarravam esperançadamente à sua profecia de ressuscitar; pelo contrário, desfaleciam. O seu comportamento não é o daqueles que, apesar de tudo, estão seguros do êxito final. Pelo contrário, vêem-se fugir e esconder-se (cf. Jo 20, 19).

Estavam tristes e choravam (Mc 16, 10). E mesmo ao terceiro dia não lhes teria ocorrido ir ao sepulcro se as mulheres não lhes tivessem dado a notícia do sepulcro vazio e da mensagem do anjo. Mais ainda: tomaram ao princípio esta notícia por «*conversas absurdas*» e «*não lhes deram crédito*» (Lc 24, 11; cf. Mc 16, 11).

Semelhante atitude dos discípulos seria psicologicamente incompreensível, por pouco que tivessem confiado, mesmo no mais profundo do seu subconsciente, na ressurreição.

Os relatos do Novo Testamento (Mt 28, 17; Lc 24, 37, 41; Jo 20, 19) ensinam-nos finalmente um terceiro pormenor verdadeiramente conclusivo: mesmo quando Jesus ressuscitado se apresentou diante deles, os discípulos continuaram ainda a duvidar. Julgavam ver um «*espírito*» (Lc 24, 37) e a sua desconfiança e as suas dúvidas só se dissiparam ao verem as feridas das

suas mãos e pés e do lado, e sobretudo ao vê-Lo comer com eles (Lc 24, 41; Jo 21, 10; Act 10, 41). Semelhante dúvida no instante da aparição do Ressuscitado é totalmente incompreensível, ou melhor, impossível, segundo a teoria das alucinações[5]. As aparições de Jesus, ou segundo esta teoria, as suas alucinações, deveriam de facto a sua origem exclusivamente à sólida fé e confiança absoluta dos apóstolos, pois seriam a realização dessa fé e dessa confiança. Essas aparições deveriam, por isso mesmo, ter sido recebidas com alegria e até com entusiasmo transbordante, em vez de provocarem desconfiança e dúvida. E menos ainda do que dos outros apóstolos se pode dizer isto de Paulo; segundo as fontes do Novo Testamento, não há lugar para suscitar a questão da origem puramente subjectiva do seu encontro com Cristo ressuscitado.

Efectivamente, antes desta aparição, reinavam na sua alma não apenas a dúvida, a desconfiança e a inquietação, mas um ódio profundo. Em muitas ocasiões, diz Paulo que antes da sua conversão «*perseguia ferozmente a Igreja de Deus e desejava aniquilá-la*» (Gal 1, 13; cf. Act 22, 4 ss; 26, 9 ss). Certamente, não tinha então fé nem um amor secreto por Jesus que tivesse preparado a sua conversão. As palavras de Jesus ressuscitado: «*Dura coisa te é recalcitrar contra o aguilhão*» (Act 9, 5) não aludem evidentemente a combates interiores do Apóstolo, que teriam precedido a sua conversão, mas àquilo que há de doloroso na situação do momento, pois esforça-se inutilmente por resistir à graça de Cristo que o invade. Aí está precisamente a sua grande dor interior, que será também o objecto da sua alegria e do seu reconhecimento, que irão crescendo ao longo da sua vida: ter sido o aborto do pecado, afastado à última hora, por uma incrível misericórdia de Deus, do seu ódio contra Cristo.

Toda a doutrina da justificação e da graça em São Paulo está fundada neste facto: foi Deus, e só Deus, quem foi ao seu encontro em Damasco e nada, absolutamente nada da sua parte, o tinha preparado nem conduzido de modo algum a essa mudança. Assim, de qualquer lado que orientemos as nossas investigações acerca da origem da fé pascal dos apóstolos, não encontramos o menor indício que justifique uma explicação puramente psicológica e natural. /p>

A sua atitude psíquica antes das aparições era tão reservada, tão vacilante e céptica, e a de Paulo tão abertamente hostil, que só um facto exterior, certo e inegável, que se lhes impusesse, arrastando-os com a força de uma realidade palpável, era capaz de produzir neles essa nova fé.

A ressurreição ficará definitivamente confirmada ao estudarmos o seu conteúdo, isto é, o objecto próprio dessa fé dos discípulos. Segundo os pressupostos da teoria das visões, o conceito dos discípulos acerca do Ressuscitado não era outro, nos seus elementos essenciais, senão aquele que anteriormente tinham do Messias, ou seja, o Ressuscitado seria o primitivo ideal messiânico, conservado pelos apóstolos no mais profundo do seu subconsciente e que passava a tornar-se consciente.

Conhecemos já esse ideal messiânico. Era o de um rei, tal como parecia representado pelos profetas, cingido de justiça, sentado sobre o trono de David, seu pai, e que tinha todos os seus inimigos por escabelo dos seus pés. Este é o Messias sonhado pelos apóstolos e por Paulo. Ainda na Última Ceia os discípulos trouxeram duas espadas para realizar este sonho pela violência.

Então chegou a manhã de Páscoa e de repente o sonho desvanece-se e apresenta-se-lhes uma imagem inteiramente nova, um novo Messias e uma fé inesperada.

A primeira reacção produzida pela aparição do Ressuscitado nos apóstolos foi essa experiência nova e revolucionária: é o «*Senhor*». «*O Senhor ressuscitou verdadeiramente e apareceu a Simão*», exclamaram os onze aos discípulos no seu regresso de Emaús (Lc 24, 34). «*É o Senhor*», exclamou João, ao reconhecer o Ressuscitado nas margens do lago (Jo 21, 7). «*Meu Senhor e meu Deus*», confessa o apóstolo Tomé ao ver as feridas de Cristo ressuscitado (Jo 20, 28). «*Quem és Tu, Senhor?*», pergunta Paulo no caminho de Damasco (Act 9, 5).

«*Kyrie*» (Senhor), essa foi a primeira resposta da nova fé à mensagem da Páscoa. Solenemente o proclamava Pedro no seu primeiro sermão do dia de Pentecostes: «*Saiba, pois, com toda a certeza a casa de Israel que este Jesus, a quem vós crucificastes, Deus O fez Senhor e Cristo*» (Act 2, 36).

Nas línguas judaica e grega o «*Senhor*» (χρῖστος) é o próprio Deus que Se revela em todo o seu poder.

Se antes da sua experiência pascal os discípulos viam em Jesus sobretudo o seu carácter humano e quanto ao divino apenas o percebiam algumas vezes, quando com algum sinal ou palavra levantava o véu do humano, agora que o Ressuscitado Se encontra no meio deles, o divino é o ponto central da sua fé e só consideram a sua humanidade enquanto unida à sua essência divina.

Por conseguinte, os acontecimentos pascaís trouxeram aos discípulos um grande aprofundamento e esclarecimento no seu conceito de Cristo. As primitivas impressões motivadas pela figura humana de Jesus foram envolvidas e assimiladas pelo novo efeito da sua divindade. Agora, pela primeira vez, tiveram esta certeza evidente: Jesus homem é, no mais profundo do seu ser, «*o seu Senhor e o seu Deus*».

E precisamente porque é o Senhor, a quem contemplam em figura humana, torna-se-lhes muito evidente que a sua verdadeira pátria é o céu e que o seu verdadeiro lugar está à direita do Pai. O próprio Ressuscitado ratificou esta ideia ao dizer-lhes: «*Subo para meu Pai e vosso Pai, para meu Deus e vosso Deus*» (Jo 20, 17).

Por isso se alegravam nos seus sermões dizendo: «*Deus exaltou-O à sua direita*» (Act 2, 33; 5, 31; 7, 55). Doravante, nunca desaparecerá o *sedet ad dexteram Patris* do símbolo cristão.

A esta certeza segue-se outra como consequência: doravante toda a vida e espírito, toda a graça e perdão, todo o poder e força sobre os homens virão desse «*Senhor*» ressuscitado que Se senta à direita do Pai.

Sempre de novo ressoará nos seus ouvidos a expressão saída da própria boca de Cristo: «*Eis que Eu estou convosco até ao fim do mundo*» (Mt 28, 20). «*Eis que Eu vos envio o Espírito que meu Pai vos prometeu*» (Lc 24, 49). «*Recebei o Espírito Santo. Àqueles a quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados; àqueles a quem os retiverdes, ser-lhes-ão retidos*» (Jo 20, 22). «*Foi-Me dado todo o poder no céu e na terra. Ide e ensinai todas as gentes, baptizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*»

(Mt 28, 18). «Pedro, amas-Me mais do que estes? Apascenta os meus cordeiros» (Jo 21, 15).

A força benfazeja de Cristo ressuscitado, desde as alturas e cumes do espírito, penetrou também até às raízes mais profundas do seu ser, lá onde brota a vida em mil fontes e onde a morte está à espreita.

A impressão mais aguda e mais clarividente que o encontro com o Ressuscitado produziu na consciência dos discípulos foi que na nova vida de Cristo estavam seguros de encontrar a sua própria vida eterna. A ressurreição do Senhor foi também para eles um acontecimento de verdadeiro interesse para o mundo inteiro.

Efectivamente, foi o penhor da sua própria ressurreição, da ressurreição de todos os mortos, da ressurreição do mundo inteiro. O facto de que «*Deus O ressuscitou de entre os mortos e Ele não viu a corrupção*» (Act 13, 37) implicava o conhecimento de que em Cristo ressuscitado está incluída a ressurreição de todos.

«*Assim como a morte entrou por um homem, também por um homem veio a ressurreição dos mortos*» (1 Cor 15, 21). Paulo não tem desejo mais ardente do que «*conhecê-Lo a Ele, a virtude da sua ressurreição e a participação nos seus sofrimentos*» (Phil 3, 10). O apóstolo Pedro reconhece «*que foi regenerado para uma esperança viva pela ressurreição de Jesus Cristo de entre os mortos*» (1 Petr 1, 3).

Aqui, mais do que em qualquer outra parte, a experiência pascal dos apóstolos ultrapassa todas as ideias tradicionais dos judeus acerca do Messias. Jesus Cristo não é apenas Aquele que redime do pecado e das culpas; é, além disso, o redentor dos mortos a quem restitui a vida. «*Deus ressuscitou-nos e fez-nos sentar nos céus com Cristo Jesus*» (Eph 2, 6). Graças a esta luz, os discípulos conseguiram compreender toda a profundidade das palavras de Jesus diante do sepulcro de Lázaro, pouco antes da sua paixão: «*Eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em Mim viverá, ainda que tenha morrido*» (Jo 11, 25). «*Marta, teu irmão ressuscitará*» (Jo 11, 23).

Comparando este conteúdo das experiências pascais dos discípulos com aquilo em que até então tinham acreditado, torna-se evidente que se lhes abriram perspectivas espirituais inteiramente novas que antes tinham pressentido e experimentado em algum ou outro momento, mas sem nunca terem uma fé viva nelas. Estas novas perspectivas ultrapassam de tal modo as antigas, que não podem explicá-las de forma alguma. Não podiam provir dos apóstolos; era necessário algo exterior, a experiência de uma realidade que se lhes impunha como algo novo, inesperado e irresistível que os transformou por completo.

De qualquer lado que voltemos o nosso olhar — para o sepulcro vazio, para a mentalidade judaica dos discípulos ou para a origem particular e o conteúdo das suas experiências pascais — por toda a parte salta à vista o carácter sobrenatural e inexplicável desse acontecimento. Se alguma vez apareceu na história, aqui está certamente o transcendente, o sobrenatural, a revelação e a acção de Deus.

O que também dava à fé dos apóstolos em Cristo uma solidez inabalável, e o que eles procuravam fazer sobressair, era o facto de o próprio Deus ter posto um selo irrompível na vida de Jesus com esse milagre da ressurreição. Os primeiros sermões fazem eco constante desta confissão: «*A esse Jesus, Deus ressuscitou-O*» (Act 2, 32; 3, 15; 4, 10; 10, 40, 30, 37; 1 Cor 15, 15). «*O Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob, o Deus dos nossos pais, glorificou o seu Filho Jesus*» (Act 3, 13); «*Deus elevou-O à sua direita como Senhor e Salvador*» (Act 5, 31). «*Deus, ao ressuscitá-Lo de entre os mortos, acreditou-O diante de todos*» (Act 17, 31).

Certamente o Pai celeste dera a conhecer que tinha posto as suas complacências no seu Filho «*muito amado*», primeiro ao entrar na vida pública (Mt 3, 16 ss) e depois quando Se encontrava no auge da sua actividade (Mt 17, 5). Mas então foi apenas uma «*voz do céu*», um sinal evidente da proximidade de Deus que, exteriormente, não se distinguia das muitas credenciais concedidas a outros homens do Antigo Testamento, por exemplo, a Jonas, a Elias e até ao fraticida Caim.

Mas aqui, no Ressuscitado, o Deus dos milagres manifestou-Se com uma sublimidade e um poder absolutamente únicos e excepcionais, já não por símbolos e sinais nem por intermédio de criaturas, mas sendo Ele

próprio quem fala, e não apenas pela palavra e obra de Jesus, mas também por uma acção imediata e avassaladora, fazendo brotar de Jesus morto uma vida gloriosa.

Com isso afirma Deus que não só ressuscitou o Crucificado, mas que O glorifica e Lhe comunica a vida eterna e até a divina, colocando-O à sua direita. Não se trata aqui unicamente da ressurreição de um homem comum, mas da de Cristo; não se trata de despertar a vida humana que se extinguiu; trata-se de uma espécie de irrupção criadora da vida divina, que Jesus conhecia desde o princípio, embora estivesse na frágil envoltura do seu corpo mortal.

Mais ainda, essa vida divina era Ele próprio, e agora, ao terceiro dia depois da sua morte, unindo o seu corpo e a sua alma, revestia, iluminava e glorificava a natureza humana com o resplendor de Deus. Ao mesmo tempo, durante quarenta dias, Jesus ressuscitado apareceu aos seus discípulos; comeu e bebeu com eles de um modo misterioso do qual não podemos formar ideia (cf. Lc 24, 30, 43; Jo 21, 12 ss; Act 10, 41); uma e outra vez a realidade de Deus apareceu aos discípulos sob uma forma nova, a do *mysterium tremendum et fascinatum*.

Com a força avassaladora de uma evidência imediata, as suas ideias e os seus sentimentos dirigiram-se da terra para o Cristo celeste e para «a força da sua ressurreição» (Phil 3, 10). O espaço e o tempo perderam o seu valor para eles e, do mesmo modo, tudo o que era terreno perdeu o seu atractivo e as suas exigências. Tudo isso passou a ser secundário. O reino de Deus mostrou-Se tão próximo sob a simples forma do Filho do homem que, sem quase se notar, enraizou-se no solo da Palestina, e desenvolve-se agora com esplendor em Cristo glorificado, como reino de Deus, no sublime sentido dos videntes do Antigo Testamento, como reino do céu, prodígio deslumbrante e revelação vitoriosa das forças divinas. O seu centro de gravidade desloca-se da terra para o céu.

Se a morte de Jesus destruiu as esperanças terrenas e egoístas dos discípulos relativamente a um iminente império político e terreno, as repetidas aparições de Jesus ressuscitado e o carácter essencialmente sobrenatural do seu reino apagaram até a mais pequena recordação delas. À medida que Cristo ressuscitado lhes «falava dos assuntos do reino de Deus»

(Act 1, 3) durante os quarenta dias, o seu evangelho perdia aos seus olhos, cada vez mais, todos os véus terrenos e todos os laços temporais e limitações judaicas.

Já não se levantam mais discussões com os fariseus, nem se trata de saber em que consiste a perfeição ou o testemunho do Filho do homem; agora o importante é a ressurreição e a vida eterna, a vinda do Espírito Santo, o perdão dos pecados, o baptismo, a verdade e a graça.

O seu espírito já não se limita a Israel, ao seu templo e às suas cerimónias ou ao sumo sacerdote. Vêm claramente desenhar-se o novo redil messiânico que Pedro, vigário do Messias pastor, está encarregado de dirigir e apascentar: a comunidade de Deus, a Igreja que compreende todos os povos. É o tempo grandioso em que os apóstolos entendem de modo completamente novo o antigo Evangelho do Mestre, traduzido em linguagem espiritual e sobrenatural, como mensagem de vida para todos os povos. Agora vêm as relações e compreendem perfeitamente o que, noutras ocasiões, o Senhor lhes tinha dito acerca do «*Filho do homem*», do «*Filho*», do seu ofício de juiz universal do mundo, da sua paixão e morte.

Deste ponto de vista escreveu João a sua vida do Senhor; é a hora crítica em que nasce o cristianismo e na qual Cristo ressuscitado desvenda completamente o verdadeiro conteúdo espiritual das suas verdades directrizes e dos plenos poderes, dados já em germe durante a sua vida terrena e, em suma, revela-se o cristianismo como a religião do espírito.

É também à vinda do Espírito Santo que o Senhor faz marcada referência: «*Dentro de poucos dias sereis revestidos do Espírito Santo*» (Act 1, 5; cf. Lc 24, 49). E será esse Espírito Santo quem confirmará o evangelho da Páscoa, o evangelho dos «*quarenta dias*», e fará dele uma realidade viva.

É muito compreensível psicologicamente que os discípulos, antes de receberem toda a plenitude dessa novidade, que os invade com a majestade do Ressuscitado, estivessem como deslumbrados e procurassem instintivamente na sua antiga mentalidade e na experiência passada um ponto de apoio que lhes permitisse explicar as impressões e conhecimentos novos. E assim voltavam às esperanças em que tinham sido educados desde

a juventude como bons filhos de Israel e perguntaram a Jesus: «*Senhor, restaurarás neste tempo o reino de Israel?*» (Act 1, 6). Era uma possibilidade humana que novamente os atraía, uma tentação produzida pelo que havia neles de humano, judaico e carnal.

Jesus libertou-os desse último laço mundano e nacional e, com a superioridade d'Aquele a quem «*tudo foi dado pelo Pai*», afastou-os das perspectivas humanas para os conduzir pelos caminhos de Deus. «*Não vos compete conhecer os tempos e os momentos que o Pai determinou com a sua onnipotência. Mas recebereis a força do Espírito Santo, que virá sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judeia e Samaria, e até aos confins da terra*» (Act 1, 7 ss). Jesus libertava assim os discípulos dos últimos laços do seu egoísmo e dos últimos ardis mundanos, colocando o seu futuro, a sua vida e a sua actividade unicamente nas «*grandes obras de Deus*», que deviam estender-se por todo o mundo com a sua ressurreição.

Quando subiu aos céus, deixou discípulos cujos pensamentos, desejos e todo o seu ser estavam mergulhados e enraizados no milagre da sua ressurreição, tendo, além disso, plena consciência de terem sido escolhidos para constituir o eixo da história humana e dar testemunho das forças novas que, como ressurreição de vida eterna, deviam doravante transformar a humanidade.

A ascensão de Jesus significava, portanto, para os seus discípulos, mais do que o fim da sua história humana: o começo de uma vida e actividade novas, à direita do Pai. Era a confirmação solene e o cumprimento de tudo o que já se tinha manifestado na ressurreição, isto é, que Ele, e só Ele, é o Senhor, o Rei da majestade, em quem, por quem e de quem todos os homens, e até todos os seres, recebem o ser, a sua vida e o seu destino. A ascensão de Jesus foi para os seus discípulos a aurora do dia sem noite durante o qual é preciso trabalhar até ao regresso do Senhor (Act 1, 11).

A crença n'Aquele que acabava de ser exaltado e que devia voltar um dia era, para eles, o ponto central da sua nova fé, a fonte fundamental da sua nova esperança e da sua nova alegria. «*Com grande alegria regressaram a Jerusalém... louvando e bendizendo a Deus*» (Lc 24, 25 s).

Confessando deste modo o Senhor morreu o primeiro mártir: «Vejo os céus abertos», exclamou Santo Estêvão, «e o Filho do homem sentado à direita de Deus» (Act 7, 56). Doravante, a alegria dos apóstolos estará n'Ele: «Bendito seja Deus, Pai de N. S. Jesus Cristo, que, segundo a sua grande misericórdia, nos regenerou pela ressurreição de Jesus Cristo de entre os mortos para uma esperança viva» (1 Petr 1, 3). «Está sentado à direita de Deus, depois de ter vencido a morte, para que nós sejamos herdeiros da vida eterna» (1 Petr 3, 22). «Deus exaltou-O e deu-Lhe um nome que está acima de todo o nome; para que, ao nome de Jesus, se dobre todo o joelho dos que estão nos céus, na terra e nos infernos, e toda a língua confesse que Jesus Cristo N. S. está na glória de Deus Pai» (Phil 2, 9).

* * *

A jubilosa confissão dos apóstolos acerca d'Aquele que está exaltado à direita do Pai era, no fundo, a confissão da vitória das forças da vida do Ressuscitado, que deviam invadir o mundo e renová-lo.

A sua alegria pascal incluía ao mesmo tempo a espera do dia de Pentecostes, como o próprio Jesus, durante a sua vida mortal, lhes prometera para as horas de perseguição o Espírito do Pai (Mt 11, 20), «o Espírito Santo» (Lc 12, 12), o «Espírito da verdade» (Jo 15, 26). Depois da sua ressurreição, encarregou-os de permanecerem em Jerusalém «até serem revestidos com a força do alto» (Lc 24, 49).

O milagre da Páscoa encontrava deste modo o seu complemento no de Pentecostes. Apareceu a «força do alto» na acção do vento impetuoso que abalou toda a casa e nas línguas de fogo que desceram sobre os apóstolos (Act 2, 2 s). «E ficaram todos cheios do Espírito Santo e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito lhes concedia que se exprimissem» (Act 2, 4).

Como uma força nova e impetuosa que os inflamou, obrigou-os a sair de si mesmos e a transportarem-se para esse mundo da sobreabundância divina, onde só o Espírito de Deus vive a sua vida santa e as suas actividades sublimes e incompreensíveis, semelhante ao vento «de que não

sabes de onde vem nem para onde vai» (cf. Jo 3, 8). Todas as impressões recolhidas junto de Jesus, na sua vida mortal e na sua vida de ressuscitado, viram-se despojadas por este abalo do Espírito do seu centro de gravidade mundano e elevaram-se então a tal altura de vida, a tal força de vontade e a tal clareza de pensamento, que desapareceram todas as mesquinhas da terra, as limitações humanas e todo o cálculo e preocupação. A sua alma ficou penetrada, cheia das «forças» d'Aquele que subiu aos céus, de tal modo que, doravante, viram com os seus próprios olhos e compreenderam em toda a sua força e alcance as grandes obras de Deus actuando neles com a absolutividade da sua eficácia e com a sua validade supratemporal para os homens de todas as regiões e línguas do mundo. Chegou o momento em que o «Consolador» lhes ensinou e recordou tudo o que Jesus lhes tinha dito (Jo 14, 26).

O sobrenatural apoderara-se deles e tomara posse dos seus corações, transbordando dos seus lábios para se derramar sobre os homens em línguas e acentos sempre novos e estranhos. Já não são simplesmente receptores passivos e agradecidos como no momento da ressurreição e ascensão do Senhor, mas são agora eles próprios os poderosos distribuidores e criadores da vida que comunicavam, trazendo aos homens, em virtude da plenitude do Espírito que lhes foi dado, a mensagem d'Aquele que subiu aos céus. «*Fazei penitência e que cada um se baptize em nome de Jesus Cristo para remissão dos seus pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo*» (Act 2, 38).

Desapareceu também todo o medo dos homens e toda a timidez. Já não se escondem na casa de Marcos; enfrentam a cidade inteira de Jerusalém e o Grande Conselho, ao qual lançam a mais terrível das acusações: «*Matastes o príncipe da vida (αρχηγον της ζωης), mas Deus ressuscitou-O de entre os mortos. Nós somos testemunhas disso*» (Act 3, 15).

Quando lhes proíbem de falar, respondem com santa ousadia: «*Não podemos deixar de falar do que vimos e ouvimos*» (Act 4, 20). «*Importa obedecer antes a Deus do que aos homens*» (Act 5, 29). Quando são açoitados, retiram-se «*cheios de alegria por terem sido julgados dignos de sofrer pelo nome de Jesus*» (Act 5, 41). Neles nasceu um homem novo, que

é agora quem manda: o homem da fé inabalável e ardente, o homem sobrenatural, da abnegação e do sacrifício, o mártir, «a testemunha».

Nada comprova com mais força a ressurreição e ascensão do que o milagre de Pentecostes, pois Cristo exaltado «*derramou sobre os seus discípulos o Espírito Santo que recebera do seu Pai*» (Act 2, 33).

Nessa força do Espírito Santo, como o Senhor anunciara, foram testemunhas do Ressuscitado «*em Jerusalém e em toda a Judeia, e desde a Samaria até aos confins do mundo*» (Act 1, 8). Certamente o seu testemunho foi baptizado em escárnios, privações e sofrimentos indizíveis, como o próprio Paulo escreveu aos Coríntios numa hora penosa (1 Cor 4, 9 ss): «*Creio que Deus nos colocou a nós, apóstolos, no último lugar, como condenados à morte, pois nos tornámos espectáculo para os anjos e para os homens. Somos loucos por Cristo..., e até esta hora padecemos fome, sede e andamos nus; somos esbofeteados e vagueamos errantes, fatigando-nos no nosso trabalho. Somos insultados e bendizemos, perseguidos e suportamo-lo, caluniados e consolamos. Tornámo-nos como o lixo do mundo, a escória de tudo o que existe*». Mas destas misérias amargas e duras elevou-se sempre o grito vitorioso e sobrenatural de júbilo: Ele ressuscitou, nós somos testemunhas disso, tão certo não só como vivemos, mas também como morremos.

VIII. A Cruz de Cristo

A boa nova da ressurreição de Jesus é, ao mesmo tempo, a boa nova da sua morte redentora. A luz da Páscoa cai sobre o Gólgota e sobre a cruz para lhes dar esplendor, e esta claridade é a única que nos permite descerrar o véu e explicar o mistério da cruz, que para os judeus foi escândalo e para os gentios loucura (1 Cor 1, 23).

Não se trata apenas do acto heróico de um homem santo que obedeceu até à morte ao Pai que está nos céus, mas da morte de um homem que é Deus, Senhor nosso e juiz do mundo: trata-se de um acontecimento que ultrapassa a nossa razão, de um facto tão inaudito e pavoroso, que o sol empalidece, a terra treme e o véu do templo se rasga (Mt 27, 45 e 51).

É um acontecimento cósmico, uma catástrofe universal. Morre um homem que é Deus. Bem sabemos que Deus não pode morrer e não é Deus quem morre, nem tampouco o Verbo eterno, mas sim um homem substancialmente unido a Ele, um homem que é Deus.

Isto mostra-nos precisamente quão absurdo é rejeitar o mistério da cruz com o pretexto de que, no fundo, no que se refere à expiação do pecado, se encontra a primitiva e sangrenta concepção que faz do Pai o verdugo do seu próprio Filho para procurar uma satisfação digna. Pois não é o Pai quem realiza o sacrifício, mas o próprio Filho é quem Se oferece em sacrifício, realizando-o com um acto heróico e com a mais pura liberdade que se possa imaginar, em honra do Pai e para a salvação dos homens. Jamais houve na terra acto interno algum mais livre, nem produzido de modo tão exclusivo pela vontade pessoal, como o sacrifício de Jesus no Gólgota. «*Ninguém Me tira a vida, sou Eu que a dou por minha própria vontade; e tenho poder para a dar e poder para a retomar*» (Jo 10, 18).

Por outro lado, o que o Filho de Deus consagra ao Pai com o seu livre sacrifício não é propriamente a si mesmo, nem a própria natureza divina, mas uma natureza estranha e criada que, por uma bondade incompreensível, quis assumir: a natureza humana.

É a mesma natureza que, numa autodivinização blasfema, fora violentamente desviada do seu fim primeiro e sobrenatural por Adão, seu primeiro representante e pai do género humano. E desde então subsistiu a mácula do afastamento de Deus e do pecado original e, como terreno envenenado, só produziu culpas sobre culpas, pecados sobre pecados.

Essa natureza humana, tal como foi recebida de Adão, com o seu desequilíbrio na sensibilidade, na inteligência e na vontade, foi na terra a sede e a fonte de toda a concupiscência e o órgão sempre disposto a opor-se a Deus; e, por conseguinte, o objecto directo da cólera divina, o verdadeiro réu e o verdadeiro culpado. Era, pois, justo que sofresse o juízo de Deus e que o seu Filho a tomasse, excepto o pecado, como veste de sacrifício com toda a sua fragilidade, fraqueza e condenação à morte, para assim satisfazer nela e por meio dela.

Tão certo como que, ao morrer, o Filho de Deus não foi a sua natureza divina, mas a humana, a que sofreu e morreu, é que foi o Filho quem Se sacrificou no Gólgota. Não foi um homem que O substituísse, nem tampouco um mero homem unido ao Verbo divino por comunicação constante de amor. Foi um homem que era Deus, Deus que Se fizera homem e apropriara da natureza humana de uma maneira tão íntima, tão indissolúvel, tão essencial, que ela carecia de subsistência própria. A sua consciência, liberdade e integridade humanas foram assumidas pela unidade pessoal com a sua natureza divina, com o seu entendimento e vontade. Renunciou à «*forma divina*» para tomar em seu lugar a de «*escravo*» (cf. Phil 2, 6, 7). A sua liberdade era a de Deus, incondicionada e absoluta: despojou-Se da sua própria majestade e onipotência para Se fazer como um de nós.

Por isso o drama do Gólgota tem o seu último e eterno fundamento no céu, ali onde o Filho procede do Pai. Visto que recebeu tudo d'Ele: a sua natureza divina, a sua onipotência, sabedoria e amor, os seus mais íntimos segredos e, acima de tudo, o livre decreto divino do seu sacrifício pelos homens, encarregar-Se-á Ele de executar esse decreto e por isso é «*enviado*» pelo Pai.

A mesma liberdade divina com que o Filho aceita a sua «*missão*» do Pai, leva-O a aceitar a sua encarnação e os sofrimentos redentores que ela

comporta. Por isso, ao entrar neste mundo, disse: «*Sacrifício e oblação não quiseste; mas preparaste-Me um corpo; eis-Me aqui, ó Deus, para cumprir a tua vontade*» (Hebr 10, 5 ss).

O sacrifício voluntário de Jesus na terra não é mais do que a execução no tempo desse decreto eterno de redenção, pronunciado no céu e saído dos abismos infinitos do amor divino. O drama do Gólgota, portanto, não é um acontecimento histórico casual, um facto do passado, mas tem o seu primeiro e último fundamento nos actos livres da vida íntima de Deus, sendo vontade e obra da Trindade realizadas pelo Filho. Então é evidente que a sua finalidade fundamental, a mais excelente, não pode ser outra senão o próprio Deus, a sua glória e a manifestação do seu poder essencial.

Quando a palavra criadora de Deus chamou os mundos, do nada à existência, quando revestiu a terra de beleza e magnificência criando mil formas de vida, manifestou-Se como Deus cheio de poder, de sabedoria e de majestade. Quando formou os primeiros seres humanos à sua imagem e semelhança, depositando nas suas almas a nobreza da filiação divina, manifestou-Se como Deus paternal e amoroso, como a sabedoria, a magnanimidade e a santidade que, superabundantemente, oferece da plenitude das suas riquezas e faz os homens participantes gratuitos da sua própria vida.

Mas aqui, na cruz, refulgem um novo poder, uma nova sabedoria e um novo amor, uma onipotência que cede, uma sabedoria que se rebaixa até à loucura e um amor que se sacrifica. A perfeição de Deus é de tal modo incompreensível, tão acima do que os homens podem imaginar, que não se limita a criar livremente desde toda a eternidade, nem a oferecer bondosamente uma plenitude de bens criados, mas chega a fazer dom de Si mesmo, até Se entregar. A Trindade é, desde toda a eternidade, livre acção criadora e, não menos, com a mesma força infinita da sua vontade livre, é entrega absoluta.

Esta oblação livre do Filho de Deus funda-se, por sua vez, naquele amor essencial e misterioso do Pai ao Filho e do Filho ao Pai, que eternamente constitui o Espírito Santo. Porque precisamente na pessoa do Espírito Santo, no seu eu substancial, resplandece aquele carácter inefável, extático, da vontade do ser divino, que, sendo próprio da natureza de Deus,

ultrapassa o ser pessoal d'Aquele e transcende todas as fronteiras e medidas imagináveis.

Quando o Filho, essencialmente igual ao Pai, tomou a nossa natureza, a sua consciência e a sua vontade humanas extraíram os motivos mais decisivos desse tesouro inesgotável da entrega a Deus. A sua vida humana esteve inteiramente animada pela mais absoluta abnegação ao Pai e por uma obediência à sua vontade levada até aos seus últimos limites. E como Ele deu essa vida para reparar a falta da humanidade caída, atingiram o ponto culminante num sacrifício pleno de renúncia e de dor. Mas, na sua essência, esse sacrifício não deixou por isso de ser o reflexo na terra do amor infinito que, desde toda a eternidade, se realiza em Deus com a mais absoluta pureza.

O mistério da cruz relaciona-se, pois, intimamente com o mistério da Santíssima Trindade e, em particular, com o Espírito Santo. Estamos na presença dos mistérios mais insondáveis do ser divino e da sua vida, bem como dos livres decretos que dele misteriosamente dimanam. Nenhuma inteligência humana os pode compreender e sabemos apenas que o seu último sentido e finalidade devem ser procurados em Deus.

Com efeito, Deus, a perfeição soberana, não pode querer como fim último nada fora de Si, abaixo de Si e, portanto, sem descer da sua altura própria e absoluta. Isso seria uma falta em Deus. O sentido último e mais profundo da morte de Jesus na cruz não pode ser outro senão o próprio Deus e a revelação da magnificência do seu amor. A abnegação voluntária do Filho de Deus é, em si, a mais sublime glorificação do ser divino e o acto mais excelente de adoração, creiam ou não os homens n'Ele e sejam ou não redimidos.

Mas os homens foram realmente resgatados por esta abnegação e sacrifício voluntário do Filho de Deus e, precisamente porque constitui a mais alta glorificação do amor divino, proporciona ao mesmo tempo a mais indizível felicidade aos homens. Ao entrar no tempo, na história humana, ao tornar-Se visível no sangrento sacrifício do Calvário, tornou-Se a vítima da nossa redenção. N'Ele culmina a obra redentora de Jesus pelos «pecadores», pelos «doentes», pela «multidão». É o acto final de Cristo, onde Se mostra por excelência Salvador dos homens. O próprio Jesus não

deixou de sublinhar e realçar expressamente este carácter sublime do seu sacrifício.

A fé na morte redentora de Jesus não se originou de modo algum no seio do cristianismo helenístico^[1]. Desde o instante em que Pedro, em nome dos discípulos, proclamou solenemente: «*Tu és o Cristo*», começou Jesus a mostrar aos apóstolos «*que era necessário ir a Jerusalém... onde O haviam de matar*» (Mt 16, 16, 21). Vê-se que tende a completar a confissão do seu discípulo ao indicar que esse Cristo em quem acreditavam devia ser um Cristo que sofre e morre, e que precisamente a sua paixão e morte constituíam a missão querida por Deus.

Tanta importância atribuía Jesus a isto, que, ao opor-se Pedro (designado pouco antes como pedra sobre a qual seria edificada a Igreja) à ideia de um Cristo que sofre, foi rejeitado por Jesus com a mesma rudeza e indignação com que outrora afastara de Si o demónio (Mt 4, 10): «*Afasta-te de mim, Satanás; és para mim motivo de escândalo, porque não compreendes as coisas de Deus, mas as dos homens*» (Mt 16, 23). Tão grande era a importância que atribuía a esta questão!

Segundo Jesus Cristo, há algo de diabólico em menosprezar ou negar a missão dolorosa de Cristo. O sofrimento é para Ele uma parte essencial da sua missão, razão pela qual fala disso em três das suas profecias mais importantes (cf. Mt 16, 21; 17, 22 s; 20, 17 ss). Na parábola dos vinhateiros homicidas, que assassinam primeiro os «*servos*» enviados pelo pai de família e, finalmente, o «*próprio filho muito amado*», mostra claramente que a sua morte faz parte da obra da salvação (Mt 21, 33 ss). «*Assim como Moisés levantou a serpente no deserto, do mesmo modo é necessário que o Filho do homem seja levantado*» (Jo 3, 14 s). «*Tenho de receber um baptismo e como estou ansioso até que ele se cumpra*» (Lc 12, 50; Mc 10, 38). Esse dever não é resultado trágico devido às circunstâncias históricas, nem um destino cruel; é um dever imposto pelo Pai, uma necessidade para a salvação dos homens. Por isso está «*escrito*» (Mc 9, 12; Mt 26, 24, 54). Segundo Lucas (22, 37), Jesus refere-se expressamente à profecia de Isaías acerca do Servo de Yahvé (cf. Is 53, 12) que «*foi contado entre os criminosos*» e cita com predilecção essa passagem de Isaías (cf. Mt 8, 11 com Is 49, 12; Mt 11, 5 com Is 61, 1; Mt 21, 13 com Is 56, 7).

Jesus aplica precisamente a Si mesmo, para tornar mais intuitiva a sua missão redentora, todos os traços do Servo de Yahvé em Isaías, não casualmente, mas pela consciência que tinha de que Deus queria a sua paixão. «*O Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos*» (Mt 20, 28; Mc 10, 45). A palavra «*resgate*» não é exclusiva de Isaías, mas é empregada em todo o Antigo Testamento (Ex 21, 30; Num 35, 31). Designa a soma em prata pela qual um condenado à morte resgatava a sua vida. Ao dizer Jesus que quer dar a sua vida em resgate pelos homens, mostra claramente que atribui à sua morte um valor de salvação, satisfação, reconciliação e substituição.

É inútil discutir o carácter antigo desta revelação significativa que Jesus fez de Si mesmo e tentar ver nela exclusivamente um efeito da influência paulina, isto é, concepções helenísticas em última análise.

A expressão «*resgate*», embora apareça isoladamente na linguagem evangélica, corresponde perfeitamente, no seu sentido preciso e no seu conteúdo, ao que Jesus afirmou constantemente, depois da confissão de Pedro, acerca dos sofrimentos de Cristo e da sua necessidade para a salvação dos homens. Esta palavra, «*resgate*», limita-se a resumir de modo breve, certo e acessível o que, desde o princípio, Jesus teve como objecto e afirmou acerca da missão da sua paixão redentora. Historicamente, remonta a uma tradição garantida por São Mateus e São Marcos.

À primeira vista pode parecer estranho que o terceiro evangelista, Lucas, não fale de «*resgate*», nem do sacrifício da vida de Jesus «*por muitos*», sendo certo que conhecia perfeitamente e utilizou a expressão paralela empregada por Jesus, «*servir*» (Lc 22, 27). Este silêncio não é, certamente, intencional; Lucas não pretendeu negar o significado redentor da morte de Jesus posto em relevo por Mateus e Marcos. Com efeito, alguns versículos antes, no seu relato da Última Ceia, refere-se expressamente, como o faz Paulo, a esse valor redentor.

Acabámos de demonstrar que Lucas nos transmitiu precisamente uma citação literal de Jesus relativa ao «*Servo de Deus*» de Isaías (Lc 22, 37). Mostra assim, pela sua parte, independentemente dos outros evangelistas, quão conscientemente Jesus Se identificou com o «*Servo de Deus*» de Isaías que sofre e reconcilia.

Se o terceiro evangelista não nos transmitiu a palavra «*resgate*», mas apenas a de «*servir*», isso explica-se pela ligação desta última ao seu relato, tão pessoal e distinto dos demais apóstolos, da Última Ceia. Era contrário ao seu estilo usar e acrescentar outra expressão de Jesus sobre o significado redentor da sua morte para um mesmo acontecimento que culminava no sacrifício do corpo e do sangue de Jesus Cristo. O silêncio de Lucas não enfraquece minimamente o testemunho de Mateus e Marcos. Ambos garantem que o primeiro a considerar a sua morte como redenção é o próprio Jesus, e não Paulo ou outros.

Certamente, é São Paulo quem, acima de tudo, insiste na força reconciliadora e redentora da morte de Cristo e fala expressamente do «*elevado preço*» com que os cristãos foram resgatados (1 Cor 6, 20; cf. 1 Cor 7, 23). Ainda que estas expressões e outras semelhantes se aproximem muito das próprias palavras de Jesus, contudo não coincidem completamente. Diferem não só no sentido estrito, mas também no seu carácter polémico e histórico.

Outros apóstolos, particularmente Pedro e João, falam, em geral, do poder reparador da paixão de Cristo e especialmente do «*resgate*» pelo sangue de Jesus (1 Petr 1, 18; Apoc 5, 9). Precisamente a palavra principal da mensagem da redenção, a de «*servo de Deus*», repete-se frequentemente nos sermões dos primeiros apóstolos (Act 3, 13, 26; 4, 27, 30). Assim, também deste ponto de vista, a linha tradicional remonta, através de Paulo e dos primeiros apóstolos, até ao próprio Jesus.

Por outro lado, Paulo ratifica expressamente esta continuidade da tradição ao incluir na primeira Epístola aos Coríntios (15, 3)^[2] a confissão da morte redentora de Cristo entre os ensinamentos que ele próprio «*recebeu*» e transmitiu «*em primeiro lugar*». Ao falar ele, antigo discípulo das seitas rabínicas, da «*tradição*» da sua mensagem, servindo-se intencionalmente de uma dessas expressões técnicas (*ο και παρελαβον*) «*usadas nas escolas palestinsenses para indicar a tradição fiel da Torá*», assegura assim energicamente a fidelidade da sua tradição, afastando toda a suspeita de ter utilizado alguma fonte anónima, talvez as crenças dos mistérios helenísticos do seu tempo.

Existe a menor probabilidade de Paulo e os primeiros apóstolos, educados desde a infância na oposição e no ódio ao mundo pagão, terem tomado precisamente deste, e não do próprio Jesus, um dos mistérios mais delicados e importantes da nova fé? E apesar disso, durante toda a sua vida teriam permanecido em violenta oposição à religião pagã, numa oposição tal que, para a sua época e para os séculos seguintes, implicava os mais sangrentos martírios.

Os relatos lendários dos mistérios helênicos perdem-se na noite dos tempos e fora da história. Trata-se de interesses de ordem material e sensível, de combates selvagens e homicidas e de grosseiras aventuras amorosas, e já salientámos noutra ocasião (p. 52 ss) e a outro propósito, quão totalmente diverso era o campo espiritual em que radicavam. Para a mentalidade pagã dos gregos, a divindade era apenas uma parte da natureza e, no melhor dos casos, a expressão e expoente das suas forças criadoras. Os deuses, assim como os homens, estavam, portanto, submetidos no seu ser e acção às leis cegas da natureza e, em última análise, à lei do destino, da qual ninguém escapa. As divindades redentoras do helenismo, em particular, não eram inicialmente mais do que as divindades da fecundidade, variáveis em consequência, compenetrando-se umas nas outras como a própria natureza de que faziam parte. Dores, morte e ressurreição eram suportadas fatalmente e, por isso mesmo, como algo involuntário, como uma necessidade trágica imposta de fora e contra a qual se resistia.

Em todas essas lendas dos antigos mistérios é inútil procurar uma pessoa comparável a Jesus, que com livre e pleno consentimento toma sobre Si uma morte redentora pelos homens.

Nessas religiões de mistérios, a salvação não se opera precisamente por essas divindades, mas antes nelas, imitando o crente, de maneira puramente exterior, com ritos e cerimónias, como que por magia imitativa, os acontecimentos do deus que adora. Tudo se realiza exclusivamente numa esfera cultural e estética. A sua eficácia e efeito nada têm que ver com um renascimento do homem interior; não se vê uma união com o Deus do mistério, união que se conservaria pela fé, pela penitência e pelo amor. Trata-se de uma apoteose imediata e mágica. O iniciado converte-se em Ísis, Osíris ou Mitra.

Neste conjunto de ideias mais ou menos panteístas, mais ou menos teatrais e exteriores na sua origem, que terminam em grosseiras desordens e não têm em vista senão uma divinização pessoal e egoísta, é impossível encontrar lugar para um mediador e especialmente para o sacrifício cruento de um Deus feito homem, sacrifício destinado a reconciliar o homem pecador com Deus.

Comparem-se essas concepções mesquinhas com a cruz, com este mistério, impressionante pela sua sublimidade, do sacrifício voluntário de um Deus pelos homens; prestem-se ouvidos a essas inumeráveis vozes cheias de piedade e amor que, levadas da sua devoção a este mistério, repetem a palavra do apóstolo: «*Para mim, viver é Cristo e morrer é ganho*» (Phil 1, 21); pense-se finalmente na nova realidade de uma fé inteiramente divina, de imaculada pureza, de amor sacrificado que, com aquele sacrifício por excelência, se espalhou sobre a pobre humanidade, e ter-se-á, melhor do que nunca, a impressão da distância, ou antes, da irredutibilidade que existe entre a ideia helénica de redenção e o dogma cristão.

É a irredutibilidade absoluta entre a carne e o espírito, a terra e o céu, o mundo e Deus. Que desconhecimento tão grande da própria essência da fé cristã e do seu carácter interior e espiritual revela a pretensão de atribuir a influências pagãs o mistério mais sublime, o da morte redentora de Cristo!

Nenhuma afirmação de Jesus é mais essencial nem brota mais do íntimo da consciência que tinha da sua missão e do mais profundo do seu coração, do que a de que Ele, o Filho do homem e juiz do mundo, o Filho único do Pai, não veio a este mundo senão para servir e sacrificar a sua vida em redenção por muitos.

Em última análise, se veio à terra não foi para curar doentes ou operar milagres, nem sequer para pregar o reino dos céus. Tudo isso era o exterior ou o lado visível da sua actividade messiânica; o verdadeiro ponto central da sua obra redentora foi o resgate da nossa vida mediante a sua morte.

Foi na hora da separação, durante a Última Ceia, que essa vontade de Se sacrificar pelos homens O pressionou com particular veemência, revelando-se até à evidência mais sensível, actualizando as suas aspirações, os seus

desejos mais ternos e íntimos e os seus desígnios mais sublimes, com a instituição tão misteriosa, única e incomparável em toda a história, que transcende toda a ponderação humana e revela uma realidade verdadeiramente divina, da qual brotou a acção redentora de Jesus. *«E Jesus tomou o pão, abençoou-o, partiu-o e deu-o aos seus discípulos dizendo: Tomai, isto é o meu corpo. Depois tomou o cálice e, dando graças, entregou-o aos seus discípulos com as palavras: este é o meu sangue da nova aliança, o qual será derramado por muitos»* (Mc 14, 22 ss).

Na forma simples do pão dividido em pedaços e do vinho distribuído, antecipou Jesus, com o seu poder criador, o sacrifício de Si mesmo, a sua própria entrega na cruz; ofereceu o seu corpo dilacerado e o seu sangue derramado; tornou-o presente e deu-o aos seus discípulos para que o recebessem, a fim de poderem participar do seu sacrifício e da sua graça. Ao fazer isto e ao pedir aos seus discípulos que o renovassem em sua memória (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24), introduziu no presente actual e de forma incruenta o seu sacrifício na cruz, fazendo dele a fonte verdadeira e única de toda a redenção e bênção.

Não é, propriamente falando, o sacrifício cruento da cruz que nos permite compreender o incruento sacrifício da Ceia, mas precisamente o contrário; é da Ceia que partem, para nós, em direcção à cruz, as luzes verdadeiras e definitivas. Ao antecipar o sacrifício do Calvário e os seus frutos de salvação mediante a doação do seu corpo e sangue sob as espécies do pão e do vinho, pronuncia Jesus a palavra realmente decisiva acerca do sentido redentor da sua morte cruenta.

Deste ponto de vista, o cristianismo é a mensagem da nossa redenção pela cruz do Senhor, pela morte redentora de Cristo e pelo seu sangue reparador. Tal é, também, o sentido da primeira confissão de Cristo que conhecemos, a que pelos lábios de João Baptista foi transmitida do Antigo Testamento ao Novo: *«Eis o Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo»* (Jo 1, 29). Isto mesmo pregou São Pedro: *«Já sabeis que fostes resgatados, não com coisas corruptíveis, com ouro ou prata..., mas com o precioso sangue de Cristo, cordeiro sem defeito nem mancha»* (1 Petr 1, 18 s). São Paulo diz igualmente: *«N'Ele possuímos o resgate mediante o seu sangue»* (Eph 1, 7) e o mesmo São João: *«O sangue de Jesus Cristo*

purifica-nos de todo o pecado» (1 Jo 1, 7). E este será o cântico que eternamente entoarão os bem-aventurados no céu: «*Salvação ao nosso Deus, que está sentado no trono, e ao Cordeiro*» (Apoc 7, 10).

* * *

Mas, por que foi necessário que se oferecesse por nós o sacrifício de Cristo, e como pôde ele realizar-se? Exigia efectivamente, e de modo indispensável, este sacrifício de Cristo a situação espiritual da humanidade? Não era possível uma auto-redenção? Qual é o último fundamento e sentido da reparação por outro, dessa *satisfactio vicaria* efectuada pelo Homem-Deus? Ao perguntá-lo, colocamo-nos diante do sublime arcano em que confluem o mistério do homem e o de Deus, e que unicamente pode ser penetrado pela luz da revelação. O mistério do cristianismo abre-se apenas ao iniciado, ao crente, ao verdadeiramente «*sábio*».

Que é o homem em si mesmo, o homem da pura natureza? No turbilhão de milhares de mundos, arremessado sobre um minúsculo planeta, qual gota na imensidão, é contudo distinto entre todos os seres visíveis, o olho da criação, captando e dominando as relações das coisas. Espírito consciente, faz parte do mundo e, não obstante, está acima dele. Sem o homem, que seria o mundo senão um jogo mudo das forças da natureza, um eterno vibrar de ondas invisíveis e uma caótica dança de electrões? O entendimento humano é capaz de levantar o véu que encobre esse jogo e descobrir o sentido dos seus movimentos. No meio deste mundo visível está-lhe reservada uma função unitária e superior, a de lhe dar um sentido convertendo a noite em dia e o caos em cosmos, e assim o homem é o intérprete das coisas visíveis, o seu rei, dono e senhor.

E, contudo, por outro lado está sujeito a essas mesmas coisas como um escravo, duplamente acorrentado em corpo e alma. Faz parte do material, ou antes, resume e condensa em si os diferentes graus do ser. É um mundo em pequeno, um microcosmo. As forças da terra, com o seu movimento impetuoso e cego e o seu ardor apaixonado, a sua inconstância e a sua fraqueza, a sua necessidade e loucura, em suma, toda a sua fragilidade está nele; mais ainda, ele é a própria fragilidade. Essas potências são o seu património e põem à prova a sua dignidade real e a alteza do seu espírito.

Considerado enquanto puramente material, isto é, naquilo que tem de terra, o homem não é mais do que natureza desencadeada, mas também não se reduz, em definitivo, a isso. Por mais que esteja enraizado com mil raízes à terra, «*não só de pão vive o homem*». O seu espírito, embora aderido ao terreno, não deixa por isso de ser espírito. A verdadeira pátria, o mundo originário desse espírito, está para além das aparências, onde brilham as essências. Em todas as coisas e através delas, tende sempre a captar o invisível e o metafísico.

Do mesmo modo como percebe as coisas sensíveis em particular, é também capaz de procurar e descobrir o seu conjunto e o fundamento e sentido do mundo visível. A tendência para descobrir as últimas causas do ser é inata no homem. A agudeza do seu espírito trabalha para alcançar o imutável através do passageiro, o incondicionado e eterno para além do temporal e, em suma, a perfeição absoluta, isto é, o próprio Deus.

Só neste esforço para chegar até Deus, a parte natural do homem encontra o ponto de apoio sublime e decisivo que eleva as suas energias às alturas e, ao moderar a sua tendência para o terreno, lhe proporciona equilíbrio. Não há dúvida de que, no estado de pura natureza, o homem apenas divisa Deus numa distância infinita e jamais poderia esperar chegar até Ele por si mesmo apenas com as forças da natureza.

Contudo, mesmo assim, Deus continua a ser para ele a finalidade suprema e última, que excita e dirige o seu ser, preservando-o do perigo de permanecer como «*o animal mais desnaturado*»^[3]. A aspiração para Deus é a herança natural de toda a alma, a sua jóia imortal, a luz mais brilhante do amor divino infundida na natureza humana.

Mesmo deixando de lado a vida sobrenatural, o homem é composto de matéria e espírito. Nada de terreno pode satisfazê-lo totalmente; antes pelo contrário, tudo é um aguilhão para Deus, de quem necessita para ser verdadeiramente homem. Em si mesmo é incompleto e insuficiente, e nunca poderá possuir equilíbrio e paz. Jamais será autónomo; as forças da natureza ameaçam absorvê-lo e ele cai repetidamente no caos, sempre que tenta a independência absoluta.

O homem é um enigma; situado na linha divisória entre dois mundos, necessita de ambos para a plenitude do seu ser. A terra e o céu, o tempo e a eternidade unem-se nele, que constitui esse ponto da realidade terrena onde o criado toma consciência da sua fragilidade, onde através dele conhece o seu Criador, para o qual se orienta atraído pelo chamamento do amor divino.

Será talvez o homem moderno aquele que acima foi descrito? O Livro dos livros dá-nos a resposta. Adão, o primeiro homem e pai da humanidade, foi constituído, por vontade de Deus, único representante e portador de toda a humanidade com todas as suas possibilidades. A sua determinação, no momento da prova, arrastaria consigo a sorte de todo o seu ser corporal e espiritual.

Desde o instante da sua criação foi elevado a um estado que ultrapassava todas as exigências humanas e as de toda a criatura, ao estado sobrenatural, estado de aproximação a Deus que, por si mesmo, não pertence a criatura alguma, nem mesmo ao mais alto serafim. Era uma graça pura, gratuita, sobreabundante de Deus onnipotente e infinitamente bom que, desde o princípio, foi o fim sublime de Adão, que devia dar a verdadeira norma e consagração às suas tendências naturais, mas que, qual estrela da tarde, se lhe manifestava a uma distância infinita e inacessível.

Deus estava junto dele e até nele mesmo, derramando abundância de graça e amor, mostrando-Se Pai misericordioso e depositando na sua alma a nobreza da filiação divina. Desde o princípio esteve o homem fora da estreiteza e limitação da sua natureza, e foi admitido gratuitamente às incomparáveis grandezas de Deus. Em consequência, viu-se livre também de todo o impedimento material e de toda a fragilidade humana. A concupiscência, a dor e a morte foram suprimidas da sua vida. Adão, no instante da sua entrada no mundo, era um homem perfeito com uma harmonia e equilíbrio completos, belo e feliz, um super-homem no mais alto sentido, um filho de Deus.

Tão maravilhosa foi essa época da primeira fé e do primeiro amor, que deixou marca indelével, tanta, que todos os povos e lendas ainda hoje nos falam de uma idade de ouro da humanidade, que foi destruída para sempre

com a queda de Adão, e substituída pela nossa, com a concupiscência, o pecado e a morte.

Ao nascer, recebemos a natureza caída do nosso primeiro pai, natureza afastada e inimiga de Deus, com a mácula da ambição de ser como Ele, que provocou a queda dos nossos primeiros pais, os quais pretenderam possuir-se absolutamente e, por assim dizer, «desdivinizar» Deus. Nessa natureza existe uma secreta tendência contra a lei divina, um instinto sempre pronto a divinizar-se, uma oculta insolência de escravo, que considera Deus como um peso e se revolta contra Ele. Essa predisposição estraga a finalidade intrínseca de todos os actos, a tendência natural para o Criador e o normal desenvolvimento do ser humano, cujas acções mais brilhantes são, portanto, com frequência, «*mais vícios do que virtudes*» [4].

Sempre que o homem se deixa levar conscientemente por essa natureza desencaminhada, seguindo as suas inclinações desordenadas, a falta da natureza torna-se pessoal. Esse fundo envenenado induz a pecados e mais pecados, até recobrir a humanidade com uma suja camada de egoísmo, falsidade, mentira, impureza e criminalidade.

A primeira culpa de Adão continua sem interrupção a estender-se pela humanidade como pecado original e, qual subtil veneno, infiltra-se para semear a desolação até ao mais íntimo da nossa natureza espiritual e corporal.

E por isso essa natureza caída, assim como o primeiro pai pecador, está sob a cólera e a maldição de Deus, que necessariamente os odeia, porque lhe são essenciais a oposição ao mesmo e a complacência na própria divinização. Com a infinita energia da sua vontade implicada no seu: «*Eu sou Aquele que sou*», Deus reagiu contra ela, e a sua resposta foi: «*Morrerás de morte*».

Se antes da queda do primeiro homem a natureza humana tinha sido introduzida na magnificência da vida pessoal de Deus, «*feita participante da natureza divina*» (2 Petr 1, 4), doravante jazará na terra de onde saiu, no seu próprio nada. Perdeu Deus, a vida da sua vida, e com Ele também os demais privilégios preternaturais, que tinham resguardado o seu ser espiritual e corporal das exigências e violências da natureza.

Assim despertou a concupiscência ardente e desordenada e a cega tendência que conduz ao erro. A carne, já não imbuída pela orientação para Deus, revolta-se contra o espírito, e o *Logos* é sufocado pelo abraço apaixonado do *Eros*. As forças da terra desenvolvem-se no seu jogo cruel, obrigando a sair do seu seio a doença e a dor e gerando a vida para depois a suprimir.

Ao mesmo tempo caiu a morte sobre o homem e, qual vampiro, extingue toda a esperança e toda a confiança na vida.

Doravante, o homem ficou só consigo mesmo e o seu único reino é a sua própria natureza caída, a sua fraqueza, o seu pecado e a sua morte. Ao afastar-se iniquamente de Deus para se procurar a si mesmo, encontrou o castigo na sua própria culpa e ficou entregue à divina justiça e ao castigo eterno.

Com traços severos, assinala São Paulo como no homem caído, a carne, o pecado, a lei e a morte levam a cabo o seu triste trabalho, e como estas potências destruidoras, em última análise, estão sujeitas às potestades demoníacas, aos «*príncipes deste mundo*» (cf. 1 Cor 2, 6, 8). Ele, mais do que ninguém, conhecia por experiência própria o que era essa escravidão: «*Desgraçado de mim; quem me livrará deste corpo de morte?*» (Rom 7, 24).

É algo de pavoroso o pecado original e todas as suas consequências. Como foi possível semelhante cataclismo? Por que razão a falta dos nossos primeiros pais havia de passar para a sua descendência? Estas questões colocam-nos outra vez na presença dos inescrutáveis desígnios de Deus. «*Quem conheceu jamais o pensamento de Deus?*» (1 Cor 2, 16). Ignoramos se, aos olhos da omnisciência, os laços corporais e espirituais das gerações são mais íntimos do que podemos imaginar.

O certo é que, como homens, não somos considerados isoladamente no plano de Deus, mas na nossa relação essencial com a humanidade, ou melhor, somos vistos por Deus nessa relação na qual nos dirige e conduz, nos recompensa ou castiga. Quando Deus criou Adão, fomos todos criados nele, e o nosso destino natural e sobrenatural devia correr a mesma sorte que o do primeiro pai. Pode considerar-se a humanidade como o primeiro

homem que continua a desenvolver-se no tempo; não é realmente uma justaposição ou sucessão mais ou menos acidental de indivíduos, mas uma unidade, um todo orgânico, um único «*nós*».

Ainda que, evidentemente, a comunidade de vida e de destinos não implique em si também a comunidade da culpa, resulta daí o arcano do pecado original. Mas se este é misterioso e indecifrável para a inteligência humana, é claríssimo e fácil para a sabedoria e vontade de Deus. Porque precisamente este acto, realidade primária da nossa unidade psicossomática, supõe o decreto redentor de Deus, pois não só a comunidade da nossa culpa, mas também a da nossa redenção assentam sobre a mencionada comunidade. «*Assim como pelo delito de um só veio a condenação para todos os homens, assim também pela justiça de um só veio para todos a justificação que dá a vida*» (Rom 5, 18).

Ao rasgar o pecado original a união de vida e amor entre os homens e Deus, feriu simultaneamente o seu ser natural, destruindo aquilo que ordenava e regulava a sua acção, isto é, a orientação natural para Deus. E assim, a carne e o espírito foram entregues à rebelião brutal dos sentidos e, em suma, a natureza humana caída resultou desarticulada e doente, não podendo salvar-se por si mesma.

É incapaz disso porque, ao desviar as suas forças de Deus para as voltar sobre si mesma, carece de ponto de apoio e, conseqüentemente, só pode agir de modo imperfeito e doentio, e porque as raízes do seu mal chegam até ao mundo do transcendente, ali onde se libertou do destino da sua vida rebelando-se contra Deus. O seu pecado é a sua infinita ofensa a Deus, e a sua doença é esse mesmo Deus ofendido, irritado e justiceiro. A sua redenção dependerá, portanto, exclusivamente do perdão da misericórdia divina.

* * *

Sabemos que Deus pronunciou essa palavra de perdão mediante o seu Filho feito homem. É a «*revelação do mistério oculto desde a eternidade*» (Rom 16, 25), o «*mistério da sua vontade*» (Eph 1, 9), a saber, que na plenitude dos tempos reuniria todas as coisas sob uma só cabeça, Cristo...,

tanto as que estão na terra como as que estão nos céus (Eph 1, 10). Cristo manifestou-Se para libertar a humanidade caída da escravidão do pecado, derivada da culpa de Adão, e para fazer dela, incorporando-a em Si, uma unidade nova e uma nova comunidade. «*Cristo foi-nos feito por Deus sabedoria, justiça, santificação e redenção*» (1 Cor 1, 30). N'Ele «*se manifestaram a bondade e o amor de Deus*» (Tit 3, 4; cf. Eph 2, 7).

Por que em Cristo e por que num Deus feito homem e crucificado? Por que não nos perdoa Deus em virtude dos tesouros abundantíssimos da sua misericórdia, com uma simples palavra da sua onnipotência criadora? Por que, depois de nos ter perdoado, não nos dá novas forças sobrenaturais suficientemente eficazes para que, como os nossos primeiros pais, O amemos e sirvamos somente a Ele?

Aí está todo o mistério da nossa redenção por Cristo. Sabemos certamente que a acção redentora de Cristo se apoia na entrega eterna e livre do Filho ao Pai, e que o seu último e mais profundo significado é o próprio Deus, isto é, a revelação do seu amor soberano sobre a terra. Mas como esta revelação se manifestou aos homens no tempo, podemos assim julgá-la não só quanto a Deus e à sua majestade, mas também do ponto de vista dos homens e da necessidade que tinham de salvação.

Consideremos, pois, o sacrifício voluntário de Cristo do ponto de vista da nossa redenção. A nossa pergunta é: por que escolheu Deus esse caminho para nos salvar? Não deixa de ser uma ousadia querer investigar as razões de Deus e corremos o perigo de tomar como pensamentos divinos os nossos pensamentos humanos. Quando São Paulo começa a falar dos desígnios de Deus a respeito da nossa salvação, transborda-lhe cheio de admiração este cântico de louvor: «*Ó profundidade das riquezas, da sabedoria e da ciência de Deus! Quão incompreensíveis são os seus juízos e insondáveis os seus caminhos!, porque quem compreendeu o pensamento do Senhor?, quem foi o seu conselheiro?*» (Rom 11, 33 ss).

Deus é completamente diferente de nós e está essencialmente para além das possibilidades humanas; é humanamente incompreensível, um mistério... Quão diferentemente teria o homem traçado o caminho da redenção!

Os demasiado numerosos representantes da época da «*ilustração*» sonharam e descreveram um Messias segundo as ideias humanas, como homem cheio de graça, sorridente, mestre sábio, filantropo indulgente, majestoso senhor diante do qual se desvanecem o erro e o pecado. De modo semelhante evitaram os judeus, durante séculos, a figura do «*Servo de Deus*» sofredor, vaticinada pelo seu profeta. Tinham imaginado um Messias de poder e majestade inteiramente materiais. E até os próprios discípulos, quantas vezes sucumbiram à tentação de considerar a vida de Jesus através das suas esperanças puramente humanas!

Assim, o nosso dever é escutar com humildade e respeito aquilo que o próprio Deus falou e reproduzir o que a sua mão escreveu de modo indelével na história da humanidade. A majestade e o temor da sua justiça, o arrepio do «*mistério tremendo*» pairam sobre o caminho da redenção e dão-lhe esse aspecto tão particular.

Em todo o Antigo Testamento ouvimos falar da «*cólera de Deus*», do Deus incompreensível, insondável e irritado, e nem sequer no Novo Testamento essas expressões desapareceram por completo. Em mais de uma dessas parábolas e principalmente nos discursos sobre a justiça, encontram-se elas com toda a sua energia.

Certamente, Deus é o nosso Pai amoroso, mas o seu amor é «*completamente diferente*» do dos homens. Deus ama como um pai cingido de justiça. O seu amor penetra até ao essencial, até ao fundo dos homens e das coisas; quer a conservação, a consolidação e o restabelecimento das relações primitivas existentes entre a criatura e o Criador, que são as únicas que dão plenitude de vida e de força, alegria e felicidade. É um amor santo e criador.

Mesmo ao encontrar-se com a miséria e o pecado, isto é, com o homem caído, e manifestar-se como amor misericordioso que perdoa, mesmo nessas ocasiões, não é um perdão vazio, um simples deixar passar, uma não imputação da nossa falta, mas esse perdão é ao mesmo tempo criador, isto é, um perdão que suprime e repara a infinita malícia do pecado, o desprezo voluntário do valor de Deus, a apostasia encerrada na divinização da pura criatura, e estabelece o homem em perfeita pureza e vigor, assim como também as repercussões infinitas do pecado e as penas eternas merecidas.

Desde o instante em que abençoa misericordiosamente, não pode permanecer nem sombra da indignidade anterior, nem o menor vestígio da desordem que não deve existir nas primitivas relações estabelecidas entre Deus e o homem.

Por outras palavras: se Deus quer restabelecer, elevar, em sentido pleno e completo, a natureza humana caída, a sua acção redentora não deve limitar-se ao perdão da culpa, nem à renovação do homem tal como era, mas deve abranger também a reparação e reconciliação completas, o pleno cumprimento do dever de satisfação que o homem pecador devia a Deus.

Sendo assim, e querendo a perfeição de Deus que o seu amor possua a mais estrita justiça (*secundum vigorem justitiae*), o caminho da redenção não podia ser o do perdão gratuito, com maior razão ainda se estava nos desígnios livres de Deus manifestar, também exteriormente, essa perfeição do seu ser. De algum modo era necessário que o caminho da redenção o fosse também ao mesmo tempo de justiça, satisfação e reconciliação criadoras.

Ora, como iria um simples homem, tão indizivelmente limitado, fraco e imperfeito, satisfazer um Deus infinito e perfeito? Ainda que Deus tivesse preparado um homem sem pecado, santo e cheio de graça, e o tivesse chamado a um sacrifício reparador pelos seus irmãos, essa acção reconciliadora, por mais heróica que fosse, dentro dos limites do humano, seria sempre imperfeita e limitada, e necessariamente ficaria aquém do infinito abismo entre Deus e o homem. Mas ainda que o próprio Deus, o Senhor, tivesse transformado por um acto criador e invisível, até ao mais profundo, toda a humanidade obrigando-a a fazer penitência com cilício e cinza, nem por isso as relações dessa humanidade com Deus deixariam de estar fundamentalmente desordenadas, tanto antes como depois, por esse resto infinito de dívida não paga, devida pelo pecado de Adão que se perpetuaria através de toda a humanidade.

Deus podia, sem dúvida, perdoar-lhe misericordiosamente e renunciar à reparação, mas então, por toda a eternidade, ficaria irreparada uma ofensa a Deus e das profundezas do ser surgiriam as tristes sombras de algo que não devia ter ficado assim, aparecendo como uma mancha no manto d'Aquele que só existe por Si mesmo e não deixa manchar a sua honra e que, em tom

ameaçador, pela boca do profeta disse: «*Se Eu sou vosso Pai, onde está a minha honra?, e se sou o Senhor, onde está o temor que Me deveis?*» (Mal 1, 6).

Deste modo, a justiça de Deus exclui, pois, até a possibilidade de que um simples mortal possa dar uma satisfação suficiente. Então, na falta de toda a possibilidade de satisfação por parte do homem, recorre o amor de Deus àquilo que só a própria sabedoria e poder supremos podem pensar e realizar, consistindo em que Aquele que tem a forma divina «*não reteve avidamente a sua igualdade com Deus, mas aniquilou-Se a Si mesmo tomando a forma de servo, fazendo-Se semelhante aos homens*» (Phil 2, 6).

Se a justiça divina exige um castigo infinito, o seu amor pagará uma reparação infinita, e assim o amor e a justiça uniram-se na encarnação do Filho de Deus. Deus é tão diferente de tudo o que é criado, tão incompreensível, tão Deus, por assim dizer, que guarda a sua honra entregando-Se ao castigo e nos alcança a vida morrendo por nós. Deste modo se traduz no tempo, sob a forma humana, o sacrifício eterno do Filho unigênito. Da infinitude da sua vida divina, o Filho de Deus, essencialmente igual ao Pai, entrou no infinito e condicionado, na fragilidade da criatura e na limitação da natureza, da vida, do pensamento e da sensibilidade do homem. Aquele que podia dizer ao seu Pai celeste: «*Eu sou igual a Ti*», fez-Se como um de nós, nosso irmão. Sem dúvida, a sua natureza humana é pura e imaculada e tão perfeita quanto pode sê-lo uma criatura, mas é natureza humana.

Assim, Cristo é ao mesmo tempo verdadeiro Deus e verdadeiro homem, unindo em Si mesmo os extremos do ser, o de além e o de aquém, o céu e a terra. Ele é o mediador nato entre Deus e o mundo. Pode apropriar-Se de todas as misérias, responsabilidades e culpas humanas, pode tomar tudo sobre Si, porque é homem. E pode suportá-lo e fazê-lo desaparecer de modo infinitamente perfeito porque é Deus. No mistério da Encarnação encontrou a redenção a sua base e ponto de partida.

Como se realizou? Ouçamos a resposta severa, dura e sombria da pregação apostólica: «*Humilhou-Se até à morte e morte de cruz*» (Phil 2, 8). «*Ele mesmo tomou os nossos pecados no seu corpo, sobre o madeiro, para*

que nós, livres da culpa, vivêssemos na justiça; pelas suas feridas fostes curados» (1 Petr 2, 24).

São Paulo, principalmente, descreve-nos grau por grau e passo a passo esse caminho de expiação percorrido por Cristo, «*o primogénito entre muitos irmãos*» (Rom 8, 29), que quis ser em tudo semelhante a nós, à excepção do pecado (cf. Hebr 4, 15), e que, no seu amor infinito pelos homens, tomou livérrimamente sobre Si e carregou a miséria que pesava sobre a pobre humanidade pela justiça de Deus.

Submeteu-Se a todos os poderes maléficos que trabalhavam para a perdição do homem. O inocente e puro tomou «*a carne do pecado*» (Rom 8, 3). «*Àquele que não conheceu pecado, Deus fê-lo pecado por nós*» (2 Cor 5, 21). E porque trazia a carne do pecado, caiu sob a autoridade da lei (cf. Gal 4, 4), e sob a sua maldição (Gal 3, 10, 13), e teve de morrer, sendo ferido até ao mais profundo grau da dor humana, até à separação da alma e do corpo. Na sua morte triunfaram os poderes do inferno, porque foram eles verdadeiramente que cravaram o Salvador na cruz (cf. 1 Cor 2, 8).

São Paulo chama a atenção dos cristãos para as duras consequências implicadas na encarnação de Cristo. Não Lhe foi poupada nenhuma das misérias humanas. Tudo o que os evangelistas nos dizem com tanta exactidão acerca da pobreza, tentação, fome, lágrimas, sofrimentos e morte do Salvador, é visto por São Paulo à luz da obra redentora de Cristo. O Salvador apropria-Se interiormente, como novo Adão, de todas as suas dores no que têm de mais amargo, a fim de as oferecer em livre submissão ao Pai celeste, como sacrifício de infinita louvação, acção de graças e expiação em nome da humanidade.

Dois traços caracterizam estas dores redentoras de Cristo, que só se descobrem numa meditação atenta: em primeiro lugar, o isolamento e o abandono de Jesus Cristo na sua paixão. Certamente, não é o Verbo divino quem padece, mas a vontade humana de Jesus que aceita essas dores, radicando o acto eterno de livre oblação divina pelo qual o Filho exclamou: «*Eis-Me aqui, Eu vou cumprir a tua vontade*» (Hebr 10, 9). Contudo, todo o sofrimento expiador foi sofrido apenas pela natureza humana. Aí encontramos toda a fraqueza, toda a obscuridade e o abatimento característicos do puramente humano. A paixão é de uma solidão e

abandono arrepiante. Não há dúvida de que, desde o princípio, a consciência humana de Jesus conhecia muito bem o seu estado de união essencial com Deus; mais ainda, houve instantes em que esta união divina chegou a manifestar-se exteriormente em fulgores de glória. Mas precisamente nisso consiste o seu desprendimento, o seu aniquilamento e a sua nudez (Phil 2, 7), em que colocou todo o seu sofrimento expiador nos limites estreitos e humilhantes do humano. Foi uma luta, um combate, entre tormentos e lágrimas. *«Ele foi quem, nos dias da sua vida temporal, orou e suplicou com grandes clamores e lágrimas Àquele que O podia salvar da morte»*. Tão grande foi a angústia da sua alma na hora da sua morte, que chegou a exclamar em alta voz, no auge do seu aniquilamento: *«Meu Deus, meu Deus! Porque Me abandonaste?»* (Mt 27, 46; Mc 15, 34).

Na verdade, mesmo no mais profundo destas angústias brilha sempre a consciência que tem de ser o Salvador e o Cristo. Porque o grito de dor que Lhe escapa dos lábios é uma oração, tomada precisamente desse salmo que anuncia a Paixão do futuro Messias (Ps 21, 2). Jesus pronunciou esse grito como um apelo e uma oração messiânica, mas nem por isso deixa de ter uma confiança ilimitada, embora abalada pelo espanto de quem se sente rejeitado, amaldiçoado e *«ferido por Deus»* (cf. Is 53, 4).

O abandono de Deus em que estava a natureza humana foi colocado sobre Ele, e a sua alma angustiou-se tanto mais quanto mais próxima e intimamente unida estava ao Pai. Por um lado encontrava-Se junto de Deus, e por outro tão afastado, que *«foi levado como cordeiro ao lugar do sacrifício»* (Is 53, 7).

Acrescentemos a esta nota de isolamento e abandono de Deus, como característica da paixão redentora de Cristo, a forma cruel e desumana com que se desencadeou sobre Ele. Não foi entregue ao poder de uma razão moral ou de uma lei, nem a uma consciência que se sentisse responsável, mas a uma violência selvagem, ao jogo cruel das paixões humanas. *«Abrem as suas fauces contra mim, como leão que ruge, ansioso de sangue»* (Ps 21, 14).

Conhecemos as forças que consumaram o drama da sua paixão: a avareza e a inveja, a insensatez e a estreiteza de espírito, o orgulho e o ódio, a cobardia e a baixeza de alma, a crueldade e a sede de sangue. Desde

Judas, o traidor, e a multidão ignóbil com os seus gritos, até ao ladrão que blasfema ao seu lado, tudo o que há de mais triste no homem se deu encontro, desencadeando-se desde os fundos mais tenebrosos.

E nessa hora espantosa não há o menor raio de esperança. Ah!, sem dúvida que Jesus não tinha mais do que pedir ao Pai e imediatamente Lhe teria «*enviado mais de doze legiões de anjos*» (Mt 26, 53). Mas como se haviam então de cumprir as Escrituras, segundo as quais tudo isso devia acontecer? (26, 54). Está-Lhe proibida qualquer ajuda do Pai mesmo na angústia mais extrema. Só há desgraças no caminho do crucificado e o seu próprio fim é um desmoronamento total. Jesus morre como um criminoso e até o seu próprio sepulcro cai também sob as rajadas do ódio, da calúnia e da infâmia.

O sacrifício de Jesus Cristo apresenta-se-nos com a mais viva clareza ao julgarmos a sua morte à luz dos factos que acabamos de assinalar, morte no isolamento e abandono de Deus, causada pelos golpes de todas as paixões humanas desencadeadas. Jesus encontra-Se totalmente isolado, rejeitado e reduzido a Si mesmo, sendo-Lhe negada a ajuda do Pai interior e exteriormente, e é entregue a todas as consequências horríveis do pecado original, a tudo o que há de mais terrível na parte natural, no humano, e isto tanto nos sofrimentos interiores como na história exterior da sua paixão.

O pecado da humanidade culmina no facto de o homem caído ter querido ser apenas para si mesmo, e nada mais do que exclusivamente homem. E agora toda a violência desencadeada do puramente humano fere o Salvador, que quer sacrificar-Se como resgate por esse pecado da humanidade. As forças da terra, como feras selvagens, dilaceraram o seu corpo, e o temor e a angústia penetraram até à região sensível da sua alma, procurando confundir e desalentar o seu apetite natural (*voluntas ut natura*).

Desencadearam-se sem freio para O perturbar, mas não conseguiram penetrar até ao mais íntimo do seu ser, até à região onde o seu espírito e a sua vontade racional (*voluntas ut ratio*) exercem o seu domínio. E por mais perturbada que ficasse de angústia e dor, sem poder avançar senão às apalpadelas e como na escuridão, essa vontade persevera inquebrantável na sua obediência ao Pai. Há nela uma «*impecabilidade*», uma firmeza inabalável como jamais teve alguma vontade humana.

Jesus entrega-Se ao Pai com um acto de obediência libérrima. «*Não como Eu quero, mas como Tu*» (Mt 26, 39). «*Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito*» (Lc 23, 46). «*E embora fosse Filho, aprendeu a obediência pela sua Paixão*» (Hebr 5, 8). «*Quando O injuriavam, não devolvia a ofensa, mas entregava-Se ao juiz iníquo*» (1 Petr 2, 23). N'Ele operava a vontade mais perfeita e mais pura, vencedora de todas as forças da natureza caída, submetendo-as heroicamente e consagrando-Se até à última gota de sangue e até ao derradeiro alento à vontade do Pai. Contudo, era uma vontade que brotava completamente da natureza humana, a sua flor mais bela e a sua mais nobre revelação, e consagrada ao homem até ao extremo de «*levar os seus pecados no seu corpo sobre a cruz*» (1 Petr 2, 24). Algo de novo apareceu: o sacrifício sem mancha nem defeito de um homem, que se eleva acima do frágil fundo da condição humana e, contudo, ultrapassa toda a limitação com um «*sim*» a Deus, tão claro e tão absoluto, que toda a resistência, toda a negativa do homem desaparece nele.

Eis aqui o sacrifício por excelência, o mais alto, espiritual e livre acto de adoração e expiação, tão incomparável pelo seu conteúdo e pelo seu valor, que continuará a ser a glorificação mais pura e perfeita da majestade divina, ainda que o mundo se obstine na incredulidade e no pecado. Mas este sacrifício foi o meio redentor da natureza inteira e da sua actividade plena de Deus, e a fonte inesgotável de toda a emoção santa e de todo o heroísmo sublime.

Foi a causa meritória da nossa redenção. Jesus, ao realizar pelos homens este acto de obediência na dor com a mais alta liberdade moral, deu, revestido do humano, a satisfação que a humanidade devia ao seu Criador. E como foi o Filho de Deus quem tomou sobre Si esses sofrimentos pelos homens, possui este sacrifício um valor expiatório que ultrapassa tudo quanto a humanidade possa dar de mais perfeito, um valor superabundante e infinito, que nenhum outro pecado humano poderá jamais suprimir nem diminuir. Eis porque serve para todos.

Assim como no princípio da história não foi um homem isolado, um simples particular, quem caiu no desterro do pecado pela culpa de Adão, mas a comunidade humana, a unidade de todos os homens, assim também estava nos desígnios da sabedoria e do amor de Deus que estivesse

representada também em Cristo, o homem novo, a humanidade inteira da qual Ele é a cabeça e nós o seu corpo. Pode dizer-se do cristianismo que é a unidade, a comunidade dos eleitos, a Igreja. Na própria cruz, onde se vão despedaçar os terríveis rigores da justiça divina, refulgem ao mesmo tempo o amor e a misericórdia infinita de Deus. «*Deus amou tanto o mundo que lhe deu o seu Filho unigénito para que todos os que n'Ele crerem não pereçam, mas possuam a vida eterna*» (Jo 3, 16). «*Deus não poupou o seu próprio Filho, antes O entregou por todos nós*» (Rom 8, 32).

Encontramo-nos perante a revelação de um amor divino tão superabundante e incompreensível, que ultrapassa toda a ponderação, e perante esta loucura divina a ciência humana desvanece-se e deve calar-se.

Realmente, a linguagem da nossa fé deve ser um silêncio respeitoso, a atenção comovida à expressão santa e grandiosa que, do alto da cruz, foi dirigida à humanidade: «*Estais salvos*». Uma vez que Cristo morreu por nós, desapareceram a maldição e a cólera de Deus, o horror de uma culpa infinita e imperdoável, que implicava o desespero da humanidade. A natureza humana foi efectiva e definitivamente arrancada de si mesma, redimida da sua paralisia e despertada para a ordem sobrenatural e as suas riquezas. Pertence a Deus.

Certamente, nem por isso desapareceram os vestígios da sua antiga escravidão do pecado. Permanecem ainda as suas sequelas, a concupiscência, a doença e a morte, mas perderam toda a inquietação e desespero. Já não são estigmas do pecado, mas feridas da redenção que, por vontade divina, exortam à humildade e à penitência. Servem para nos preservar e, na sua fraqueza, manifesta-se a nossa força (2 Cor 12, 9). Um dia serão as testemunhas da nossa vitória, como as chagas gloriosas do Ressuscitado. Permanecem-nos as feridas, mas a sua raiz foi arrancada, isto é, a nossa culpa, o nosso grande pecado. A natureza humana já não está deste lado, mas no além do abismo aberto pelo pecado de Adão.

Mais ainda. Em Cristo ressuscitado foi elevada radicalmente, em princípio, até à própria vida de Deus. A sua verdadeira pátria está doravante onde se encontra Deus feito homem, isto é, à direita do Pai.

Porque Cristo não Se limitou a retirar-nos o peso da nossa culpa, deixando-nos assim o caminho aberto para que nós mesmos possamos ir ao encontro de Deus. Na realidade, o nosso encontro com Ele já se realizou de uma vez para sempre, em Deus feito homem, crucificado e ressuscitado. Não Se contentou em traçar-nos o caminho. Ele próprio é esse caminho (Jo 14, 6). «*Pelo sangue de Jesus Cristo temos jubilosa confiança para entrar no santuário, pelo caminho novo e vivo que Ele nos consagrou... pela sua carne*» (Hebr 10, 19 ss). Ao mesmo tempo que aniquilava em nós a culpa, comunicava-nos a sua vida. Assim, não veio apenas para perdoar os nossos pecados, mas também «*para nossa justificação e santificação*» (1 Cor 1, 30). Só em virtude desta justificação podem os homens seguir «*o caminho do Senhor*» (cf. Mt 3, 3), no caminho da justiça «*perfeita*» (Mt 5, 20) que Jesus indicou no sermão da montanha.

Jesus não Se contentou, pois, em proporcionar-nos os meios e as condições que nos permitiriam voltar a Deus, mas deu-nos também a energia para uma nova vida, ou melhor, deu-nos essa própria vida. Todo o homem, seja ele quem for, está orientado para essas novas relações que a nossa redenção adquiriu. Para os judeus e pagãos e até para o insensato que diz no seu coração: não há Deus, mesmo para esses a redenção é um facto consumado de uma vez para sempre. Mais ainda, o seu valor estende-se também às gerações mais distantes do passado; em qualquer tempo e país que tenham vivido, todas estão compreendidas na bênção da cruz. Resplandece até sobre a natureza inanimada e sobre a criação inteira «*que geme até ao dia de hoje*».

Que segurança tão consoladora para os apóstolos e missionários saber que essa «*expectativa da criação*» é «*uma expectativa da manifestação dos filhos de Deus*»! (Rom 8, 19), e que virá o dia em que até «*a própria criação será libertada da escravidão do pecado para a liberdade da glória dos filhos de Deus*» (Rom 8, 21). É o último e mais reconfortante espectáculo do vidente do Novo Testamento: «*Vi um céu novo e uma terra nova. O primeiro céu e a primeira terra passaram e o mar já não existe. E eu, João, vi a cidade santa, uma nova Jerusalém, que descia do céu, de junto de Deus, preparada como uma esposa adornada para o seu esposo. E ouvi uma grande voz que dizia do trono: Eis o tabernáculo de Deus entre os homens*» (Apoc 21, 1 s). Estamos redimidos.

* * *

O facto histórico da salvação, isto é, o acto pelo qual Cristo, com o seu sacrifício voluntário do Gólgota, satisfaz a justiça de Deus e pagou efectivamente, de uma vez para sempre, o resgate da humanidade, constitui a base de toda a piedade cristã subjectiva.

Como surge esse cristianismo pessoal? Como posso eu apropriar-me subjectivamente do facto objectivo do resgate da humanidade? Como pode um acontecimento fora e acima da minha pessoa tornar-se uma realidade pessoal, a redenção de cada um? Responderemos a esta última questão, a principal e decisiva para cada um, mas só Deus, com a luz da sua revelação, pode dar a resposta.

Nada brilha tanto nessa luz como a real e divina liberdade do seu amor e da sua misericórdia. É esse amor que derrama a chuva e faz nascer o sol sobre maus e bons, e não faz acepção de pessoas (Rom 2, 11; cf. Eph 6, 9; Col 3, 25), não se deixando limitar por nenhuma barreira humana, estendendo-se imediatamente às consciências, e a cada uma delas «*porque não há distinção entre judeus e gregos. Ele mesmo é o Senhor de todos. Rico para com todos os que O invocam*» (Rom 10, 12).

Assim, na infinita riqueza do amor e da providência de Deus, há uma imensidão de caminhos extraordinários de graça pelos quais o Senhor se aproxima daqueles que vivem isoladamente, fora da Igreja e do cristianismo, sem sentirem a sua influência. As «*sementes*» do Verbo divino de que falam os Padres, que caem por toda a parte, até nos corações dos incrédulos e dos não cristãos, são também germes vitais da graça redentora, nascidos e alimentados com o sangue de Cristo. Estas visitações da graça são também tão individuais e inumeráveis na terra como os próprios homens. Acontecem invisivelmente, até envolvidas em lendas e ritos estranhos, entre superstições e conceitos erróneos, entre costumes e interpretações absurdas, mas apoiadas na sua aspiração séria à verdade, à virtude e à felicidade supremas. «*Manifestei-Me aos que não perguntavam por Mim, e deixei-Me encontrar pelos que não Me procuravam*» (Is 65, 1; cf. Rom 10, 20).

Quão variados e ricos são esses caminhos extraordinários da graça de Deus!, mas falta-lhes, contudo, já que só operam invisivelmente e no interior das almas, não apenas a força externa que solicita e arrasta, mas também a infalibilidade da salvação que dá paz à alma.

Por isso, esse amor de Deus, incorporado visivelmente no Salvador, deu-nos a graça da salvação rodeada de sinais sensíveis, isto é, de palavras que se ouvem e de sacramentos que se veem. Palavra e sacramentos constituem o caminho ordinário, habitual e disposto por Deus, mediante o qual Cristo nos salva.

À medida que a palavra revelada de Cristo pela boca da Igreja repercute nos nossos ouvidos, penetra a sua graça santificante na nossa alma, na medida disposta pela justiça e pelo amor divinos, desligando-a dos seus apegos terrenos e abrindo-lhe os horizontes do novo reino do sobrenatural. Faz-nos crentes. «*Reconhecemos com a boca o Senhor Jesus e com o coração acreditamos que Deus O ressuscitou de entre os mortos*» (Rom 10, 9). Com um acto da inteligência aceitamos firmemente as realidades sobrenaturais, mas esse acto está impregnado pelo sentimento da nossa responsabilidade e da nossa culpa, pelo temor respeitoso de Deus e da sua justiça, e está também estimulado pelo desejo ardente da salvação. É a fé do arrependimento e da penitência mais perfeita, faminta de justiça, fé que, desde o mais profundo da impotência humana, clama com os homens de Jerusalém: «*Que devemos fazer, irmãos?*» (Act 20, 37). Tal fé é o fundamento e a raiz da nossa justificação e salvação.

Elevados à luz dos mistérios de Deus, unicamente por ela estamos capacitados para receber o sacramento da nossa salvação, o baptismo, dom festivo de Cristo ressuscitado à sua jovem esposa, a Igreja (cf. Mt 28, 19). Por isso foi, desde o princípio, o objecto imediato de toda a missão cristã e um dos pontos centrais do culto cristão (cf. Hebr 6, 2).

Com o simbolismo simplicíssimo da purificação exterior cumpre-se, em nome e pelo poder da Santíssima Trindade, este prodígio novo e celeste: a purificação da mancha do pecado original. A redenção objectiva da natureza humana passa a ser subjectiva para cada um de nós, desligando-nos do vínculo natural com o pecado de Adão e elevando-nos a uma união nova e sobrenatural com Cristo e a sua vida. Chegamos a ser membros de

Cristo e, por meio do Espírito Santo, unimo-nos a Ele, e n'Ele e por Ele a todos os homens que receberam o mesmo Espírito Santo no baptismo. «*Todos fomos baptizados num só Espírito para formar um só corpo, judeus e gregos, servos e livres*» (1 Cor 12, 13). Foi criada uma nova comunidade, uma humanidade nova, a saber, o homem resgatado da opressão da natureza pecadora, o homem unido a Deus e que renasce para a vida eterna, o cristão.

O baptismo é, portanto, o sacramento fundamental da fé cristã, porque nos une definitivamente a Cristo e, através d'Ele, ao Pai. Somos separados do profano e consagrados santos no sentido primitivo da Bíblia.

Por isso, todos os demais sinais da graça se apoiam no baptismo, e o cristão recebe precisamente dele o seu selo e conteúdo característicos, até ao ponto de a vida do cristão poder ser considerada como um baptismo continuado em Cristo. São Paulo exprime-se em termos que põem este facto em plena evidência. «*Pelo baptismo somos sepultados na sua morte*» (Rom 6, 3), «*enterrados na sua morte*» (6, 4; cf. Col 2, 12). «*Porque, se fomos enxertados n'Ele pela semelhança da sua morte, também o seremos pela da sua ressurreição*» (Rom 6, 5). A mística do baptismo domina, pois, toda a vida do cristão. «*Todos vós que fostes baptizados em Cristo, fostes revestidos d'Ele. Já não há judeu nem grego, servo nem livre, homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo*» (Gal 3, 27).

Pelo baptismo fomos feitos semelhantes a Cristo, tão real e profundamente, que nesta nova semelhança e unidade desaparecem todas as diferenças naturais do nosso ser, elevado inteiramente assim ao estado sobrenatural e consagrado a Cristo. Pela digna recepção do baptismo fomos enxertados em Cristo com todas as nossas potências de um modo tão real e eficaz, que toda a nossa actividade, a nossa vida e morte estão absorvidas na comunidade de vida com Cristo. «*Entretanto, levamos sempre no corpo a mortificação de Jesus para que a sua vida se manifeste também no nosso corpo*» (2 Cor 4, 10). Na vida e na morte do cristão renovam-se e manifestam-se, em virtude do nosso baptismo, a vida e a morte de Cristo, como também um dia se cumprirá em nós a sua ressurreição.

* * *

Assim, a vida do cristão redimido é vida em Cristo e por Cristo, que nasce de uma união sacramental e sobrenatural com Ele, convertendo-se em fé e amor. A nossa vida, com a sua actividade natural e vulgar de todos os dias, o comer e o beber, com os seus risos e as suas lágrimas, com os seus pensamentos e actividades e, finalmente, com os seus sofrimentos e a morte, aceite tudo dentro das suas relações misteriosas em Cristo, ao ficar absorvido no espírito de Jesus, podemos dizer verdadeiramente que vivemos e morremos «*no Senhor*», «*na plenitude de Cristo, na felicidade dos redimidos*». Nada mais simples do que esta vida de redenção.

É certo que a amorosa Providência pode chamar de tempos a tempos alguns cristãos a uma perfeição particular e a tarefas extraordinárias através de um caminho escarpado, salpicado de renúncia e grandes sacrifícios. Mas, ao mesmo tempo, derrama sobre essas almas abundantes graças que as ajudam, fortalecem e consolam, de modo que, apesar de tudo, o jugo de Cristo se torna suave e o seu fardo leve. Essas renúncias e deveres inserem-se de tal maneira na vida e nas circunstâncias do momento, que parecem algo natural no caminho da vida, e o cristão recolhe-os à sua passagem como pequenas flores que lhe recordam o Senhor.

Não se deve ver, pois, no cristianismo uma virtude rígida e hirta, nem uma mortificação contínua e antinatural, e muito menos ainda uma luta espectacular ou explosão neurótica. É uma vida escondida em Cristo, *vita abscondita cum Christo in Deo* (Col 3, 3). «*E já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim; e enquanto viver na carne, a minha vida será na fé do Filho de Deus que me ama e Se entregou por mim*» (Gal 2, 20).

Pode acontecer que nesta vida simples e escondida haja preocupações e até inquietações atormentadoras e as mais violentas lutas, porque o redimido conserva ainda as feridas da concupiscência e continua exposto à tentação. Mas mesmo quando vacila e cai, tanto antes como depois pertence a Cristo, e continua vinculado num sentido particular à redenção, e antes e depois já foi pago o resgate da sua culpa. Apesar das suas quedas, está próximo do coração de Deus, infinitamente mais próximo do que esteve o homem caído no pecado original.

Pode crer e esperar, pedir e orar, e a sua súplica e a sua oração não serão isoladas, porque onde quer que um cristão ore, aí se encontra também

Cristo, sua cabeça. E sempre que *«padece um membro, todos os membros sofrem com ele»* (1 Cor 12, 26). Confessando a sua fé e fazendo penitência em união com a cabeça e os membros, manifestar-se-lhe-á a segurança reconfortante de que *«o sangue de Jesus Cristo nos purifica de todo o pecado»* (1 Jo 1, 7).

IX. Cristo eterno

Os grandes acontecimentos da ressurreição, ascensão e vinda do Espírito Santo lançam uma luz clara não só sobre a obra de Jesus, mas também sobre a sua pessoa, e constituem o solene *amen* à revelação que fez de Si mesmo.

Assim como os apóstolos, apenas depois de terem visto Jesus Cristo ressuscitado e depois de terem vivido o milagre de Pentecostes, conseguiram desprender-se dos seus tradicionais conceitos terrenos, podendo contemplar com toda a clareza o ser divino de Jesus (cf. p. 108 ss), assim também nós, nascidos posteriormente, só com uma fé entusiasta n'Aquele que está sentado à direita do Pai conseguiremos ver as misteriosas profundidades do seu ser divino e humano e compreender, em toda a sua grandeza e em toda a sua glória arrebatadora, a majestade do Senhor que envolve a sua figura.

A grande tarefa da Igreja pós-apostólica foi explicar e fazer compreender e sentir ao homem, no mais alto grau, o mistério de Cristo, descrito em grandes traços pelas narrações bíblicas. Quando a fé na ressurreição, saindo da Palestina, começou a introduzir-se no mundo greco-helenístico, foram precisamente os descendentes daqueles gregos que um dia se tinham dirigido a Filipe com o pedido: «*Senhor, desejaríamos ver Jesus*» (Ioh 12, 21), aqueles que, à sua maneira, vieram pedir o mesmo. À sua maneira, porque já não pertenciam ao número das felizes testemunhas primitivas que «*tinham escutado as palavras da vida e tocado Jesus com as suas próprias mãos*» (cf. Ioh 1, 1). A época do primeiro entusiasmo cristão do arrebatador espírito de Pentecostes tinha passado, e a corrente da fé corria agora por leitos mais tranquilos. Chegou o tempo em que o crente começou a reflectir e a meditar. Perante as objecções dos judeus, dos pagãos e dos primeiros hereges, a tarefa urgente dos Padres da Igreja e dos teólogos foi esclarecer racionalmente, na medida do possível, o mistério de Cristo com os meios do seu tempo, isto é, com os conceitos de Platão, Aristóteles e outros filósofos, explicando a sua realidade histórica e a sua estrutura interna em fórmulas claras e unívocas.

À medida que a Igreja submetia essas fórmulas a exame e pronunciava o seu juízo sobre elas, surgiram os dogmas cristológicos da época pós-apostólica, e a primitiva mensagem ardente e inspirada pelo Espírito Santo foi substituída por uma cristologia abstracta e estática, por uma doutrina teológica. Então tornou-se patente a enorme diferença entre a relação directa de Deus e a palavra da Igreja que, embora preservada do erro pela assistência do Espírito Santo, permanece, todavia, humana. Já teremos ocasião de observar e lamentar isto nas páginas seguintes.

Mas essa irrupção da Igreja nas questões e métodos da filosofia daquela época de transição foi necessária, não só para evitar toda a deformação e adulteração da figura de Cristo, mas também para tornar o Evangelho compreensível e familiar, explicado inicialmente segundo a mentalidade semítica. As linhas traçadas pelos evangelistas e pelos apóstolos foram retomadas à luz do ensinamento infalível pós-apostólico e formaram a imagem do Cristo eterno que, em todos os tempos, constitui a fé e o coração da Igreja.

Já o modo sobre-humano, grandioso e verdadeiramente divino como Jesus viveu indica uma profundidade misteriosa da sua existência, uma realidade que não é deste mundo. Aquilo que Ele sentiu e por que se esforçou, lutou e sofreu estava, como pudemos ver, iluminado e vivificado pela clareza com que, desde a sua infância, Se sabia Filho muito amado do seu Pai celeste. A realidade que n'Ele radicava e que se revelava nas suas palavras e obras dimanava da vivência da sua relação única com o Pai, no qual vivia como nenhum ser da terra ou do céu.

Sentia-Se tão intimamente ligado Àquele, que exprimiu essa união inefável afirmando que só Ele é o Filho, e todos os demais homens apenas servos do Pai. Essa consciência da sua filiação tinha para Ele um carácter absoluto, transcendendo toda a limitação temporal, pois só Ele «saiu do Pai» (Ioh 10, 30) e só Ele forma «um» com Aquele (10, 30), e ninguém conhece o Filho senão o Pai (Mt 11, 27). E porque é o seu «Filho unigénito» (Ioh 3, 16; cf. 1, 18), percebe-se durante todos os seus dias na terra o sopro da eternidade. Antes de Abraão, já Ele existia (cf. Ioh 8, 58). Conhece-Se como preexistente, supra-histórico, e logo que fala do Filho do homem exterioriza a sua consciência de que a sua pátria e o seu lugar estão

à direita do «*Ancião dos dias*» (p. 109 ss), e enquanto Se sente como «*vindo*» (cf. p. 63 ss), sabe-Se à direita do Ancião dos dias, de onde veio. «*Ninguém subiu ao céu senão aquele que do céu desceu, o Filho do homem que está nos céus*» (Ioh 3, 13).

São João e São Paulo propõem-se precisamente destacar essa essência supratemporal na qual radica, por outro lado, o seu poder criador, porque só daí se manifesta a sua essência divina. Com acento enérgico e claro, que ressoa no céu e na terra, João o anuncia, e isso não apenas lhe serve de introdução, mas constitui o fundamento de todo o seu Evangelho: «*No princípio era o Verbo e o Verbo estava em Deus e Deus era o Verbo... tudo foi feito por Ele e sem Ele nada foi feito*» (Ioh 1, 1, 3). E para Paulo é certeza inabalável que Jesus, antes da sua encarnação, tinha «*forma divina*» e que «*não considerou usurpação ser igual a Deus*» (Phil 2, 6), e que «*n'Ele tudo foi criado, tudo o que há no céu e na terra, o visível e o invisível*» (Col 1, 16).

O motivo de ter sido considerado pelos antigos «*um homem divino*», segundo a mentalidade greco-helenística, igual a Pitágoras e Platão (θειος ανηρ), não foi apenas o esplendor da sua actividade terrena ^[1]; a sua exigência divina radicava não na terra e no culto dos seus crentes, mas no seu Pai celeste, ali onde o Filho procede do Pai, onde Ele disse: faça-se. Esta filiação divina é a que dá às narrações do nascimento de Jesus, segundo Mateus e Lucas, o seu último sentido. Na hora sagrada em que a Virgem concebeu do Espírito Santo, não foi essa concepção que fez de Jesus Filho de Deus, mas o seu eterno nascimento no seio do Pai; com efeito, só a filiação eterna (*filiatio aeterna*) pode explicar a filiação terrena no seio de Maria (*filiatio temporalis*; cf. S. Thom. *Sum. Th.* 3 qu. 32 ad 3) ^[2]. Esta filiação eterna é a que prova que o filho de Maria, que segundo a sua figura terrena (*χαρα σαρχα*) descendia de David, segundo o seu ser celeste (*χαρα πνευμα αγιωσυνης*) é o verdadeiro Filho de Deus.

Quanto mais São Paulo e São João, e com eles os primeiros discípulos, penetravam nas profundidades do mistério do Filho de Deus, tanto mais comovedora e arrebatadora devia ser para eles a inversa: este Filho de Deus é homem, o Verbo divino fez-Se carne.

Da sublimidade do Deus uno e único recebeu a encarnação a sua inefável grandeza e a sua força arrebatadora, que comove até os céus. Podemos ainda perceber a enorme impressão com que São João recordava o Filho do Homem quando assegura: «*nós vimos a sua glória, a glória do Unigénito do Pai*» (1, 14); «*anunciamos-vos aquilo que nós ouvimos e vimos com os nossos próprios olhos do Verbo da Vida*» (1 Ioh 1, 1).

Foi uma realidade embriagadora o facto de que com Cristo veio realmente à terra o reino do céu, aparecendo em verdade o reino de Deus, a vida da vida, a plenitude da glória, de toda a sabedoria e santidade, de todo o amor e graça. N'Ele, Cristo, possuímos tudo, e n'Ele desaparecem toda a pequenez, fragilidade e limitação humanas.

Por outro lado, se o mistério da encarnação impressionava o coração humano, em contrapartida originava antinomias indizíveis para o entendimento e para a mentalidade laboriosa daquela época. Para os cristãos judeus, educados na rígida fé monoteísta dos rabinos, como devia interpretar-se a mensagem cristã do Filho de Deus, se este é único e uno, a ponto de entre eles se dizer literalmente: «*Yahvé não tem mulher nem filho*»? Será antes a sua divindade (do Filho) a mesma que a do Pai, um aspecto distinto da mesma pessoa, de tal modo que se possa perguntar: terá padecido Deus Pai?, como defendiam os chamados patripassianos? Ou será Cristo apenas Filho em sentido figurado e na realidade unicamente o eleito e chamado na graça?, como esperavam os rabinos do futuro Messias?

Outras opiniões procediam não do conceito judaico de Deus, mas da doutrina helenística do *Logos*. Quando São João denominou «*Verbo*» ao Senhor que, desde o princípio, estava com Deus, deverá entender-se acaso neste termo apenas uma força espiritual própria de Deus, certas qualidades que distinguem Cristo de todos os santos? Assim opinava sobretudo o bispo Paulo de Samósata. Ou deverá identificar-se este Verbo divino com o *Logos* da filosofia neoplatónica, mediador entre Deus e o mundo e que, como divindade de segunda ordem, foi criado desde toda a eternidade pelo supremo Deus (que está estritamente no além), para que criasse, por sua vez, o mundo? Ário, seguindo a corrente neoplatónica do seu tempo, defendeu esta doutrina e por isso atribuiu a Cristo não uma igualdade com Deus, mas apenas certa semelhança.

Ambas as teorias encontraram partidários e crentes e chegaram a formar respectivas seitas, o arianismo em particular, que, além disso, era favorecido pela política imperial. Isto constitui um testemunho da profundidade que o movimento cristão alcançou e da paixão com que se estudava o mistério de Cristo, e ao mesmo tempo demonstra a invencível energia da pregação apostólica que, conduzida pelo magistério da Igreja, se impôs vitoriosamente ao longo dos séculos e através daquele caos, assegurando a autêntica filiação divina de Cristo contra todas as deformações.

Inspirados na cristologia de São Paulo e de São João, particularmente na doutrina apostólica da preexistência de Cristo e do seu poder criador, numerosos concílios orientais e ocidentais ratificaram e trouxeram de novo à luz a verdade primitiva de que Cristo não é um mero filho adotivo de Deus, mas Filho no sentido próprio da palavra e não idêntico ao Pai, formando, porém, uma pessoa distinta.

E como, segundo a revelação, a divindade é fundamentalmente de uma única e mesma natureza, declarou solenemente o concílio de Niceia, no ano 325, que a pessoa divina de Jesus possui a mesma essência comum com o Pai, ao qual não está subordinado nem forma tampouco uma divindade de segunda categoria, e é verdadeiramente Deus de Deus e luz da luz.

Se para o crente ficou suficientemente explicado o mistério da divindade de Jesus, as suas relações intradivinas com o Pai, permaneceu, contudo, a não menos inquietante pergunta: como se compagina esta divindade do Senhor com a sua humanidade? É a questão do segredo do Homem-Deus. Ali onde o cristianismo penetrou em ambientes gnósticos nos quais, segundo a doutrina platônica, se admitia um irreductível dualismo entre espírito e corpo, considerando este algo indesejável, a prisão da alma, não foi aceite a fé na encarnação do Filho de Deus. Como poderia Deus, espírito de todo o espírito, ser absolutamente transcendente e unir-Se por toda a eternidade à frágil carne? E assim se chegou à conclusão do docetismo, considerando a encarnação de Jesus como mera aparência.

Segundo as teofanias pagãs, Jesus Cristo não foi considerado um verdadeiro Deus feito homem, mas uma divindade descida à terra e que suprimiu tudo o que era terreno. Contra este docetismo sublinhou

enfaticamente São João: «*e o Verbo fez-Se carne*». Deliberadamente escolheu o forte termo «*carne*» para assegurar a verdade de que o eterno Verbo divino desceu até ao mais profundo da natureza humana, até à parte animal, para assim a libertar. É da total humanidade do Senhor que partem, na sua visão de fé, os evangelhos e as epístolas apostólicas, e com o mesmo enérgico acento com que anunciam o mistério divino de Jesus falam também da sua autêntica humanidade, que participou absolutamente de tudo o que é humano, excepto do pecado. A grande paradoxa da fé cristã, o inacreditável, a maravilha das maravilhas consiste em que Aquele que tinha forma divina foi encontrado como homem, sendo Filho de Deus e, ao mesmo tempo, filho de Maria e, portanto, «*nascido de mulher e sujeito à lei*» (Gal 4, 4).

E embora o delírio gnóstico não tenha conseguido ameaçar seriamente o pensamento cristão, levantou, contudo, a inquietante pergunta de saber se Cristo, sendo ao mesmo tempo Filho de Deus e de Maria, teria talvez dois filhos, duas pessoas, dois eus. Nestório e os seus partidários chegaram a esta conclusão e, conseqüentemente, o ser de Cristo ficava internamente dividido, formando não uma unidade física, mas moral, unidade não consistente em duas naturezas radicadas num mesmo sujeito, mas na unidade formada e sustentada constantemente pela obediência amorosa do eu humano de Cristo ao eu divino.

É fácil ver quão próxima está esta posição das heresias condenadas pela Igreja, que defendiam uma filiação divina puramente gratuita.

Segundo esta teoria, a encarnação de Cristo consiste unicamente em que o *Logos* teria tomado morada em Cristo quando, mediante a acção criadora da Trindade no seio de Maria, teria constituído esse *Logos* numa pessoa humana absolutamente perfeita, caso em que Maria seria apenas a mãe desse homem Cristo, não Mãe de Deus. Se esta solução agradava, por um lado, a uma posição racionalista, estava, por outro, em total desacordo com o Cristo descrito pelos evangelistas, pelos apóstolos e aceite pela Igreja. Precisamente a sua característica mais pronunciada era a unidade perfeita, não meramente exterior, mas fundamentada no mais íntimo da pessoa de Jesus, na sua unidade essencial com o Pai. Tal como os evangelistas narram a sua vida, esta resulta não na vida de um homem constantemente unido

com Deus, mas na vida santa do Filho de Deus feito homem, que comove céus e terra.

São Paulo falou, na verdade, da sua forma de servo e de que «*exteriormente foi encontrado como homem*», mas acrescentava logo a seguir que a sua forma própria e autêntica era divina e que «*não teve por usurpação ser igual a Deus*» (Phil 2, 6). E assim, a encarnação só podia acontecer tomando o Filho de Deus supratemporal uma natureza humana no seio de Maria mediante a virtude criadora do Espírito Santo, natureza que implicava um corpo humano com todos os seus sentidos e uma alma humana com todas as suas faculdades. Esta essência humana não subsistia em si mesma, mas exclusivamente no *Logos*; por outras palavras, no Encarnado havia uma só pessoa, um só eu, o do *Logos*, e como Maria deu à luz um homem que era ao mesmo tempo o *Logos* divino, assim também ela foi verdadeiramente Mãe de Deus, e é-o segundo a humanidade (*secundum humanitatem*), empregando a expressão de São Tomás (S. Th. 3, 35, 4). Do seio de Maria não surgiu a própria divindade, mas a natureza humana que estava unida pessoalmente com Deus.

Foi o concílio geral de Éfeso, em 431, que esclareceu em fórmula breve e concisa o mistério do Homem-Deus, no sentido de que Cristo era único, não dividido em duas pessoas, e que esta unidade está fundamentada na pessoa de Deus, que possui a natureza divina e a humana. E como este *Logos* é divino, é também, por isso mesmo, estritamente sobrenatural e, por conseguinte, invisível e para além de toda a experiência possível; é objecto da nossa fé, não do nosso saber, pois nós, homens, não temos qualquer acesso directo ao divino.

Mas na medida em que o divino de Jesus se revela no seu ser e actividade histórica, e na medida em que esta nos descobre a sua divindade, temos por essa via um acesso directo à divindade da sua pessoa, e assim, apesar de todas as obscuridades que a nossa fé no Filho de Deus possa implicar, não é uma fé cega.

O concílio de Éfeso definiu com estrita objectividade que «*Cristo é uma pessoa divina com duas naturezas*». Evidentemente, o mistério do Homem-Deus não ficou por isso esclarecido, mas ficou assegurado contra toda a adulteração grosseira. Também não se deu uma resposta definitiva à

importante questão do modo como se dá a unidade de Cristo numa das pessoas divinas. Os conceitos de pessoa e natureza, que não têm origem no cristianismo, mas que foram tomados da filosofia greco-pagã, especialmente do estoicismo, não estavam suficientemente definidos para poderem ser aplicados sem mais à figura de Cristo, que, aliás, no seu ser sem igual, exclui qualquer analogia na história.

Em último termo, o Concílio apenas solucionou a questão da unidade de Cristo de modo meramente formal e terminológico, e tiveram de decorrer séculos até que a compreensão dos termos natureza e pessoa ficasse distintamente delimitada. Foram séculos de ardorosas lutas em torno de Cristo, duras e até brutais sob certos pontos de vista da luta interna, mas, por outro lado, comovedoras e majestosas, ao reflectirem quão seriamente se combatia pela compreensão de Cristo em toda a cristandade, desde o Papa e o imperador até ao simples aldeão ou cidadão.

Muito antes do concílio de Éfeso, Apolinário, bispo de Laodiceia, tinha tentado assegurar a grande questão do seu tempo, a da unidade do Cristo de duas naturezas, preservando-a de toda a cisão interna. Para isso colocou o divino *Logos* na parte mais nobre e superior da alma humana de Cristo, no entendimento, ficando, conseqüentemente, a alma do Senhor reduzida à categoria de alma sensitiva e vegetativa, pois os actos espirituais do entendimento de Jesus teriam por sujeito o *Logos* e seriam, portanto, divinos. Por isso não se poderia falar de uma consciência humana de Jesus, mas do *Logos* divino.

Certamente, segundo esta teoria, fica assegurada uma unidade muito íntima e até natural entre as naturezas divina e humana de Cristo (Apolinário foi o primeiro a falar de uma unidade «*natural*» do divino e do humano em Cristo), mas não é menos certo que tal doutrina é inaceitável para a Igreja. Poder-se-ia rebaixar a alma humana de Jesus à categoria de alma sensitiva? Além disso, se, segundo a doutrina geral dos Padres da Igreja, a natureza humana foi redimida precisamente pelo facto de ser assumida e sustentada pelo Verbo eterno na sua divindade, como se poderia falar da redenção do espírito humano, se, segundo Apolinário, tal espírito não teria existido na alma de Jesus, mas teria sido substituído pelo *Logos*?

Os Evangelhos demonstram, aliás, com toda a clareza, a autêntica humanidade da parte espiritual de Jesus; os seus ditos e parábolas brotam directamente das suas vivências concretas e temporais e conservam o aroma da terra e da história da Galileia. E o modo ordinário como Jesus pensava — prescindindo de casos excepcionais e de vivências sobrenaturais, das quais falaremos mais adiante — ostenta o selo característico do pensar humano, que tem por base a experiência. Por isso os teólogos falam-nos de um saber experimental e progressivo do Senhor (*scientia experimentalis*) que, se teve uma vida espiritual puramente humana, deve também ter possuído a suprema e mais perfeita das potências psíquicas, uma consciência humana.

Quanto à doutrina de Apolinário, embora tenha tido pouca aceitação no que se refere à alma desespiritualizada de Jesus que postulava, permaneceu, contudo, muito viva a sua intenção fundamental de assegurar a unidade natural entre a natureza divina e a humana em Jesus, acreditando-se que só assim tal unidade poderia conseguir-se. E como, desde o concílio de Niceia, a questão da unidade essencial do Filho com o Pai dominava o pensamento teológico, julgou-se então encontrar o tão procurado ponto de união na infinita majestade e onnipotência da natureza divina de Jesus.

Segundo esta doutrina, a natureza divina do Senhor tinha uma influência tão decisiva sobre a humana que, embora esta fosse verdadeiramente humana antes do acontecimento da encarnação, no momento desta ficou totalmente absorvida, compenetrada e, por assim dizer, divinizada naquela, isto é, na natureza divina. Consequentemente, no Encarnado ambas as naturezas distinguir-se-iam apenas com distinção de razão, e propriamente a humanidade de Jesus teria sido divinizada já na terra e apenas através dela teria vivido e exercido as suas actividades. Em consequência, Jesus não teria sido Deus e homem ao mesmo tempo, mas apenas a aparição visível da única natureza divina, a aparição do Filho de Deus.

Como, segundo esta teoria, em Cristo existe apenas uma natureza, a divina, os seus partidários foram denominados monofisitas. Evidentemente, o problema da unidade de Cristo ficava radicalmente resolvido, mas a um preço ainda maior, o máximo, ao ter de renunciar-se à figura de servo presente em Jesus e à realidade e verdade da sua redenção na terra, ao

Cristo «*que Se aniquilou a Si mesmo e tomou a forma de servo*» (Phil 2, 7). Pois precisamente a essência da mensagem da redenção consiste em que em Jesus se ofereceu como vítima reparadora a natureza que, em Adão, ofendeu a Deus e foi culpada.

Unicamente porque o Verbo Se fez carne, a nossa carne pôde assim, por muito pura e inocente que fosse, penetrar na miséria e necessidade da humanidade caída, superando-as com a sua vida e morte, obedecendo heroicamente ao Pai e amando sem medida a todos, com a sua energia, com a força da sua vontade humana e da sua liberdade humana, agindo livremente com a sua consciência ligada apenas a Deus.

Com ênfase, a Epístola aos Hebreus sublinha que Jesus Cristo partilhou conosco «*o mesmo sangue e a mesma carne*» (2, 14), e que «*Se tornou em tudo semelhante aos seus irmãos*» (2, 17), e que Ele «*sofreu a tentação, para ajudar os que eram tentados*» (2, 18). E assim não fomos redimidos por uma humanidade divinizada, mas pela nossa própria carne terrena e exposta à tentação. E precisamente porque Cristo venceu «*a carne pecadora*» na baixeza da nossa carne, precisamente por isso Deus «*O exaltou e Lhe deu um nome superior a todo o nome*» (Phil 2, 9). Em suma, a transfiguração de Cristo, a sua divinização total, não é a premissa nem a causa da sua servidão, mas, pelo contrário, a sua consequência, o seu efeito e a sua recompensa.

O concílio de Calcedónia, no ano 451, pelos motivos anteriormente citados e apoiando-se numa encíclica de Leão I, rejeitou o monofisismo e elevou a dogma a verdade de que na mesma pessoa de Deus existem duas naturezas completamente distintas e imutáveis e que, portanto, Cristo, o Senhor, foi verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, com corpo e alma, sendo não apenas igual ao Pai, mas também idêntico a nós. Com isto fracassou a tentativa monofisita de explicar a unidade de Cristo pela onnipotência da sua divindade.

Mas o problema não ficou de modo algum resolvido; antes se agravou, com a forte acentuação da impossibilidade de uma transacção e mistura entre ambas as naturezas. Nos círculos monofisitas (cf. Zachar. Rhet 3, 1) falou-se sarcasticamente de «*um ídolo de duas faces*» erigido pelo Concílio.

E assim continuaram os esforços em torno de uma verdadeira compreensão de Cristo. Um passo importante na questão da sua unidade, pelo menos do ponto de vista lógico, foi dado pelo monge Leôncio de Bizâncio (†543), ao definir claramente e fazer notar, segundo a lógica de Aristóteles, a polissemia dos termos «*pessoa*» e «*natureza*», destruindo assim uma fonte de erros que tinha conduzido ao mesmo tempo ao nestorianismo e ao monofisismo. As suas explicações dialécticas puseram a descoberto a possibilidade de também uma pessoa divina poder assumir uma natureza estranha na sua infinita essência.

Sobre esta base, o segundo concílio de Constantinopla, no ano 553, pôde explicar com maior precisão o princípio de unidade em Cristo, declarando que a natureza humana do Senhor, no milagre da encarnação, não foi assumida na natureza divina e na plenitude das suas perfeições, mas simplesmente na segunda pessoa de Deus. Com isto tornou-se impossível, desde o início, o erro de considerar, sem mais, a encarnação do *Logos* como uma projecção das infinitas perfeições da natureza divina sobre a humanidade do Senhor, como se a onnipotência, omnisciência e santidade de Deus tivessem sido comunicadas à natureza humana de Jesus, de tal modo que se pudesse falar de uma humanidade de Cristo onnipotente, omnisciente e santíssima.

O que na realidade recebe do *Logos* a humanidade de Jesus é, segundo o concílio, simplesmente o facto de ser aceite e admitida no eu, na pessoa desse *Logos*, nada mais nem nada menos. Desde o primeiro instante da concepção, a sua humanidade entrou na mais íntima relação que se possa imaginar com a pessoa do *Logos* divino, numa relação tal que, metafisicamente falando, só pode comparar-se à existente entre os acidentes e a sua substância. Em virtude da mencionada relação, a natureza humana de Jesus, o seu corpo e a sua alma com todas as suas potências e actos, recebe a sua unidade substancial no *Logos*, e dela resulta a humanidade desse mesmo *Logos*.

É impossível esgotarmos o profundíssimo conteúdo estudado pela Igreja no conceito estóico de pessoa, mas importava a todo o custo salvaguardar a verdade de que a natureza humana de Cristo radica de modo inefável e único em Deus. Certamente, todos os seres, desde os minerais e as plantas

até ao mais elevado serafim, estão em Deus, do qual não poderiam desligar-se absolutamente sem cair no nada. E quanto mais elevado é um ser na perfeição consciente, tanto mais profundamente radica em Deus e, conseqüentemente, o mais alto grau a este respeito corresponde aos anjos e aos santos.

Mas esse enraizamento das criaturas no Criador nunca atinge a intensidade do modo como a humanidade de Cristo está em Deus, pois os seres criados estão apenas, enquanto criaturas, na vontade divina e, enquanto redimidos, no seu amor; mas a humanidade de Cristo não radica unicamente na vontade de Deus, mas no seu ser mais íntimo, «*no seio do Pai*», ali onde o Filho procede do Pai. E assim a sua relação com o ser divino é substancial, isto é, criada e sustentada pela substância do *Logos* divino, resultando, portanto, que a humanidade de Jesus Cristo está fundamentada no «*Eu*» desse mesmo *Logos*, e ao personificar-se n'Ele (no *Logos*), perde evidentemente o seu ser próprio, essa entidade suprema e mais perfeita que nós, homens, possuímos e que nos distingue uns dos outros.

Mas essa perda é, na realidade, um ganho, pois o divino, ao subsistir o humano, não só supera como valor absoluto os valores de tudo o que é criado, mas a partir daí, em unidade essencial com o Pai e o Espírito Santo, como pessoa das pessoas, forma o fundamento criador da nossa própria personalidade. Assim sendo, não foi algo estranho que, vindo de fora, se acrescentou à natureza humana de Jesus, mas o infinito poder criador de vida que deu o ser e sustenta o nosso próprio eu em toda a sua profundidade metafísica.

Na medida em que a humanidade do Senhor perde a sua característica própria no infinito autopoder do *Logos*, torna a ganhá-la, por outro lado, no facto de que, libertada de toda a imperfeição e elevada a um valor infinito, contudo se dá e está contida no divino (*eminentiori modo*). E assim não se pode propriamente falar de um menoscabo da personalidade, de uma perda do ser próprio, na medida em que não foi pura e simplesmente absorvida, mas admitida na incomensurabilidade do divino.

O concílio de Constantinopla afirmou que a encarnação de Cristo não supunha que a sua humanidade fosse assumida na natureza divina, mas

unicamente na sua pessoa divina, e com isso ficou radicalmente rejeitada a solução monofisita, pois não se tratava de modo algum de referir essa unidade à onipotência da natureza divina, que transfiguraria e divinizaria as energias humanas do Senhor; numa palavra, a natureza humana de Jesus não é assumida pela onipotência do *Logos*, mas pela sua subsistência.

À luz deste dogma teve de ser novamente colocada a antiga questão: então, as potências humanas do Senhor repousam pura e exclusivamente sobre si mesmas, sem união interior com as da sua natureza divina? E assim, a vida interna de Jesus decorre em duas ordens totalmente independentes, cujo único ponto de contacto é pertencerem ao mesmo eu divino? E nesse caso, não se poderia pensar que ambas as ordens estariam em conflito, e até que a vontade humana de Jesus pudesse pecar? Tão espantosa era a possibilidade de tal pecado, e tão profunda e viva era a fé na impecabilidade de Jesus, que até o papa Honório se atreveu apenas a falar de uma vontade em Cristo, porque «*a divindade não assumiu o nosso pecado, mas a nossa natureza*».

Evidentemente, neste ponto considerava apenas uma unidade moral na vontade de Cristo, o facto de que em Jesus só podia existir uma posição fundamental: a de cumprir a vontade divina. O patriarca Sérgio de Constantinopla e os seus adeptos penetraram mais profundamente no núcleo desta questão e defenderam que em Cristo só devia admitir-se uma vontade e uma actividade volitiva, a divina, e assim surgiram os erros dos monotelitas e dos monergistas. É certo que, segundo esta teoria, ficava resolvido o problema da unidade de Cristo, na medida em que a unidade da vontade divina em Cristo garantia também a unidade da sua vida espiritual. Esta concepção tinha o grave inconveniente de estar em aberta oposição às decisões dos dois últimos concílios, pois mutilava a humanidade de Cristo precisamente numa parte essencial: a capacidade de decisão da sua vontade livre. No fundo, era um regresso ao monofisismo, na medida em que este, ainda que parcialmente, atribui à natureza divina aquilo que corresponde à humana.

Estas tendências monofisitas denunciaram-se até quando, para evitar entrar em conflito com o dogma eclesiástico, se concedia a existência de uma vontade humana em Cristo, mas, seguindo o Pseudo-Dionísio, se

negava que tivesse uma decisão completamente livre, considerando-se a sua vontade como uma potência ou espécie de capacidade passiva, que apenas actuava, ou melhor, era movida pela vontade divina. Mais do que monotelitas, eram monergistas, mas, mesmo assim, a direcção e a iniciativa correspondiam à vontade divina, ficando a humana reduzida à condição de mero órgão. Esta opinião semi-monofisita manifestou-se de modo particularmente nocivo para a doutrina eclesiástica da redenção. Pois, se a decisão ética e religiosa correspondia à vontade divina de Cristo, que poderia representar para nós a sua vida humana e a sua morte? E, sobretudo, que valor se poderia atribuir seriamente ao mérito da sua redenção?

No sexto concílio geral de Constantinopla, no ano 680, confirmado pelo papa Agatão, foi declarada herética a doutrina que admitia em Cristo uma só vontade e uma única actividade voluntária, e proclamou-se o dogma da existência de duas vontades (*duas naturales voluntates*) e de duas actividades (*et duas naturales operationes*). Mas, embora ambas as vontades sejam independentes, não se interferem mutuamente, nem fica de modo algum impedida a unidade moral, já que a vontade humana de Jesus se submete em tudo à divina, e assim se chegou às últimas consequências do concílio de Calcedónia acerca do carácter completo e intacto da sua natureza humana. Na medida em que o concílio falou não só de duas vontades, mas também de duas actividades ou funções «*ininterferidas*» de ambas as vontades, não apenas se opôs ao grosseiro monotelismo de Sérgio, mas também à sua forma mais refinada que, embora admitisse uma vontade humana em Jesus, negava a sua liberdade completa e atribuía a direcção exclusivamente à vontade divina.

Mediante esta posição contra o monotelismo e, em particular, contra o monergismo, a Igreja esclareceu definitivamente que a encarnação, a sustentação da humanidade de Jesus sobre a subsistência do *Logos*, não produzia uma influência imediata nem sobre o ser nem sobre a actividade da sua natureza humana, e que o fluxo dos seus sentimentos, bem como o do seu pensamento e da sua vontade, embora formando uma unidade substancial com o *Logos*, não ficava de modo algum divinizado, mas conservava as suas características humanas. É certamente o Eu divino do *Logos* que em Cristo sente, pensa e quer, mas isso acontece segundo as leis fisiológicas e psicológicas; e, em particular, a energia íntima do agir

humano e do sofrimento, a vontade humana de Jesus, pertence-se a si mesma tanto antes como depois, e todos os seus actos acontecem com aquela espontaneidade e liberdade que, por natureza, pertencem à vontade humana.

Por isso, a humanidade de Jesus não é de modo algum algo abstracto, mas concreto e individual, até aos mais íntimos pensamentos, alcançando o máximo de uma personalidade única e, conseqüentemente, deve ser possível e frutuosa uma investigação psicológica da vida e da obra de Jesus que, bem entendida e praticada, proporciona um conhecimento íntimo do mesmo, que escapa a um método puramente histórico e filológico. Na realidade, os nossos santos empregaram este método psicológico para penetrar no mistério da vida e das actividades de Cristo.

Ao estudar as directrizes dos primeiros concílios acerca do mistério de Jesus Cristo, ressaltam imediatamente duas características: primeira, que os concílios de Niceia até ao de Éfeso defenderam, com o máximo ardor e até rudeza, a verdadeira divindade de Jesus e a sua relação pessoal com a sua humanidade; mas também, e esta é a segunda característica, os concílios seguintes, de Calcedónia até ao de Constantinopla, defenderam com idêntico zelo o carácter íntegro e intacto da sua natureza humana. A tarefa destes concílios, perante os mitos pagãos que não acreditavam numa encarnação de Deus, mas em fabulosas divinizações de homens, foi pôr em evidência a verdade de que Cristo não é um homem divinizado, mas um Homem-Deus; não um milagre sobre a terra, mas um homem de carne e osso, um homem cujo ser e cujo agir se podem perceber e compreender no terreno do empírico e, por outro lado, um homem que é verdadeiro Filho de Deus, Deus de Deus e luz da luz, ali onde começa o reino do inexperimentável e invisível, ali onde só a fé tem a palavra.

Se continuarmos a estudar as primeiras decisões dogmáticas da Igreja primitiva, descobrimos, além do que foi anteriormente mencionado, que elas parecem contrapor rudemente as duas naturezas em Cristo e rejeitar radicalmente toda a tentativa de explicar a unidade funcional de ambas mediante um menoscabo na humanidade de Cristo, e que também parecem prescindir de fundamentar mais profundamente essa unidade.

Ao limitar o concílio de Constantinopla, no ano 553, de modo radical, a função do *Logos* no acontecimento da encarnação a um aceitar da natureza humana no seu ser divino, parece rejeitar a possibilidade de explicar a unidade da actividade de Jesus exclusivamente pelo Eu do *Logos*, pois a opinião destes concílios tende claramente a demonstrar o carácter estático das relações do *Logos* com a natureza humana, e de modo algum de um ponto de vista dinâmico, como se os sentimentos, a vontade e a actividade intelectual de Jesus fossem exclusivamente fecundados e produzidos pelo *Logos*.

Segundo a doutrina da Igreja, a actividade das pessoas divinas acontece no interior da própria divindade e não fora dela. A acção exterior de Deus nunca se realiza por uma pessoa isolada, mas procede do Deus trino, cumprindo-se sempre na mais completa liberdade, segundo os desígnios do Deus eterno. E assim, na medida em que deve admitir-se uma influência divina na humanidade de Jesus, esta só pode acontecer através do Deus trino e sempre em liberdade absoluta e segundo os livres desígnios da sua sabedoria eterna. Tal como a dotação externa da humanidade de Jesus, tanto no que respeita ao corpo como à alma, não é o resultado directo da acção do *Logos*, mas da do Deus trino no seio de Maria, assim também as influências da graça experimentadas por Jesus, segundo o livre e amoroso desígnio do Deus vivo, podem comparar-se às graças concedidas aos outros homens.

O espírito agudo do franciscano Duns Escoto chamou poderosamente a atenção para esta verdade. Consequentemente, a piedade de Jesus foi, na sua essência, semelhante à nossa e constituiu uma vida do Pai no Filho através do Espírito Santo e, por isso, o temor de Deus ocupa nela um lugar preeminente, aquele profundo temor diante do *tremendum mysterium*, que é o distintivo mais característico da nossa condição de criaturas. Considerando a nossa unidade solidária com Cristo, pode afirmar-se que a piedade dos cristãos vem a ser um prolongamento da de Cristo, cuja vida nós vivemos.

Mas, por outro lado, embora a vida da graça da humanidade de Jesus Cristo se assemelhe à nossa pela sua origem e pela sua essência, e até, de certo modo, seja igual, difere contudo pela plenitude e pela força com que brota na sua alma. Esta plenitude é tão rica e esta força tão eficaz, que não

existe vida humana alguma na terra que lhe possa comparar-se a este respeito, e também a sua riqueza de graça ultrapassa a dos espíritos bem-aventurados. Isto acontece porque Cristo não é um simples homem, mas Homem-Deus, pois n'Ele o Verbo fez-Se carne.

Então, terá o *Logos* uma determinada influência sobre a humanidade de Jesus, especialmente na sua vida de graça, na elevação das suas forças psicossomáticas até ao máximo que uma natureza criada pode receber de Deus? Chegados aqui, podemos contemplar a insondável profundidade do mistério da encarnação e estamos no ponto em que parece poder resolver-se este problema dos problemas, que conduziu a tantas heresias: o problema, a saber, de como, apesar da dualidade de ambas as naturezas em Cristo, e apesar da sua união apenas pessoal, existe, todavia, uma unidade na sua vida e nas suas actividades.

A sublime verdade da encarnação do Filho de Deus implica que, em Cristo, a natureza humana foi assumida em união pessoal com o *Logos* e, além disso, que mediante esse *Logos* a natureza divina está unida à humana. E como a natureza divina é realmente idêntica à Trindade, é doutrina da Igreja que, com a presença do *Logos*, está implicada também a presença do Deus trino na humanidade de Cristo.

Seria radicalmente errado supor que as propriedades divinas e as energias do *Logos* irrompem na humanidade de Cristo como a seiva e a energia de uma árvore têm a sua fonte e origem nas raízes; mas, por outro lado, é completamente certo que a união substancial do *Logos* com a natureza humana de Jesus é o pressuposto e fundamento de que a Santíssima Trindade penetra e envolve de modo inefável a humanidade do Senhor e coopera com ela segundo a livre decisão da sua sabedoria e do seu amor, sem prejuízo da sua essência. A causalidade divina caracteriza-se sobretudo porque nunca destrói o humano, mas antes o eleva e transfigura.

Para apresentar de modo intuitivo esta compenetração da natureza humana de Jesus pela divina, os Padres dão-nos como exemplo o cristal iluminado pelo sol, que por isso não perde as suas propriedades. Falam de uma «*pericorese*», de uma misteriosa compenetração de ambas as naturezas. Evidentemente, a Santíssima Trindade está presente em toda a parte em toda a sua essência (*per substantiam*), até mesmo na natureza

«morta», mas esta omnipresença tem os seus graus, segundo a intensidade com que actua a vontade omnipotente e amorosa de Deus, a qual se manifesta em toda a sua plenitude na humanidade de Cristo, na medida em que o humano é capaz de ser sujeito da mesma. Isto não acontece de modo necessário, mas segundo a liberdade soberana própria da actividade externa de Deus; contudo acontece em virtude das inesgotáveis riquezas da vontade que, desde a eternidade, decidiu a encarnação do Filho.

E assim, segundo a fé cristã, na encarnação do Filho de Deus resulta também que a humanidade assumida pelo *Logos*, e que é uma maravilha da sua criação, está igualmente, por outro lado, agraciada com dons e privilégios sobrenaturais como jamais foram concedidos a homem algum na terra nem a qualquer anjo no céu. Desde o primeiro instante, a Santíssima Trindade preservou a alma de Jesus do pecado original e de qualquer pecado pessoal, concedendo-Lhe ao mesmo tempo o mais precioso que um homem pode possuir: a graça santificante com todas as suas radiantes consequências, com as virtudes divinas e morais. Assim, a humanidade de Jesus torna-se a encarnação de tudo o que é sublime e puro, a realização dos mais nobres ideais do coração humano.

À mesma superabundante vontade amorosa da Santíssima Trindade deve a humanidade de Jesus os poderes e dotes extraordinários que O caracterizam como Redentor da humanidade. Por isso ensinou como quem tem «*todo o poder*», e por isso a sua verdade é inabalável e imperecível, absoluta como o próprio Deus. Daí que o cristianismo se afirme como a única religião verdadeira. O sopro da Trindade traduz-se nos milagres de Jesus e em todos aqueles fenómenos que realçam a sua vida histórica. Quando Jesus perdoa os pecados, cura os doentes ou ressuscita os mortos, as suas palavras de perdão e a sua mão que concede a saúde são o órgão do Deus vivo e único, que, como nunca, está presente na humanidade do Senhor, porque é a humanidade do seu Filho Unigénito. Essa acção divina manifesta-se ao máximo na ressurreição de Jesus e constitui o cântico triunfal da Igreja primitiva: «*Deus O ressuscitou das trevas do reino dos mortos*» (Act 2, 24). «*O Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob, o Deus dos vossos pais, glorificou o seu Filho Jesus*» (3, 13). Portanto, a grandeza e o poder, a santidade e a sublimidade que fazem da vida de Jesus uma vida sobre-humana e verdadeiramente divina são obra da acção da Santíssima

Trindade, e esta acção trinitária repousa no processo da encarnação do *Logos*. A maravilha da vida de Jesus não pode separar-se da maravilha da sua encarnação, que, no fundo, vêm a ser a mesma coisa, na medida em que actuam tanto aqui como ali o *Logos* e o Deus trino, cada qual à sua maneira.

Deste ponto de vista lança-se uma luz clara sobre a santíssima vida de Jesus, sobre o ponto em que a sua alma humana clama: «*Abba!, Pai!*», e onde se produz a troca de vida e amor entre a sua natureza humana e Deus. Donde sabe Jesus, o Filho de Maria, que Ele é o Filho unigénito do Pai nos céus, a quem o Pai tudo entregou e a quem ninguém conhece senão Ele? E como é que este conhecimento não ressalta apenas nos pontos culminantes da sua missão, mas domina todo o seu interior desde a infância e governa todas as suas sentenças e exortações, os seus milagres e maravilhas, a sua vida, a sua morte e a sua ressurreição?

Não é nenhuma dedução imposta ao seu entendimento devido a certas vivências; é a visão clara e directa do seu Pai, visão própria do Filho. «*Dizemos o que sabemos e testemunhamos o que vimos*» (Ioh 3, 11). «*Eu digo o que vi em meu Pai*» (8, 38). É um saber infinitamente fecundo e gerador de vida, um saber que penetra até à própria essência do ser divino. «*Tudo o que o Pai tem é meu*» (Ioh 16, 15). «*Assim como o Pai tem a vida em Si mesmo, assim também deu ao Filho o ter a vida em Si mesmo*» (5, 25). «*Filipe, quem Me vê, vê também o Pai*» (14, 9). Jesus sabe-Se, portanto, na mais íntima união essencial com o Pai, e esse conhecimento não está, por assim dizer, na superfície da sua consciência; forma, pelo contrário, o seu núcleo mais íntimo, e Ele não Se vê a Si mesmo de outro modo senão no Pai e através do Pai. Donde provém esta consciência que Jesus tinha da sua própria divindade, consciência que ultrapassou todo o conhecimento e toda a vivência humanos? Não é possível outra solução senão que a livre vontade amorosa da Santíssima Trindade dotasse o espírito humano de Jesus com o conhecimento sobrenatural próprio dos bem-aventurados no céu: a visão directa da essência divina.

Devem ter-se originado na natureza humana de Jesus fontes de conhecimento e de vivências que transformaram a receptividade passiva (*potentia oboedientialis*), própria, por natureza, de toda a criatura, elevando-a à categoria de capacidade activa. Jesus pôde experimentar

assim, em tudo, na sublimidade do seu entendimento humano e da sua sensibilidade e vontade humanas, a infinitude da potência, da sabedoria e do amor divinos, e, antes de tudo, a eterna origem do Filho do seio do Pai; e desse modo ficou plena e inteiramente dominada por esse conhecimento a existência humana de Jesus, conhecimento que, por outro lado, provém evidentemente e de modo directo do seu estar em Deus, e não deduzido através de impressões e opiniões humanas.

Desta visão deve ter-se originado na sua consciência um sentimento do ser e da vida totalmente novo, que elevaria todos os seus actos humanos, enquanto humanos e finitos, à luz da essência divina inacessível a nós, mortais; de tal modo que Ele pôde contemplar o infinito mar das forças divinas que dominou toda a sua vida, conferindo aos seus actos aquela pureza, sublimidade e plenitude perfeitas próprias do divino e que faltam sempre ao humano e a tudo o que é deste mundo. Como o Filho encarnado tinha a visão directa da Santíssima Trindade, esteve desde o primeiro instante da sua existência não só em comunhão essencial com o Pai, mas conhecia-O e dava testemunho d'Ele.

Tanto a sua consciência divina como a humana estavam embebidas, em virtude daquela visão, da transcendental vivência de que a sua natureza humana estava assumida no divino Eu do *Logos*, e de que os seus actos humanos, enquanto conservavam a sua qualidade de tais, são, na sua profundidade metafísica, actos do *Logos*; e é precisamente desta relação pessoal com o dito *Logos* que recebem a sua direcção e finalidade, a sua altura e a sua tensão interior. É, pois, no plano psicológico que se tornou possível e real a unidade funcional do seu agir e do seu ser ao mesmo tempo divino e humano. A sua unidade estrutural foi produzida pelo *Logos*, e a sua unidade psicológica, a unidade da sua vida, pela sua visão imediata de Deus. E assim a ordenação objectiva da sua natureza humana ao *Logos* divino tornou-se, por causa disso, consciente e subjectiva, criando aquela inteireza da sua pessoa, aquela unidade individual em torno da qual tantas heresias, desde o docetismo até ao monergismo, se preocuparam em vão, precisamente porque tinham seguido o falso caminho de negar ou diminuir a humanidade de Jesus.

Em consequência, tão certo como a relação do *Logos* com a natureza humana de Jesus era e permaneceu estritamente estática, e que a presença do *Logos* na humanidade do Senhor não iniciou simplesmente a sua acção, não menos certo é, por outro lado, que esta relação pode ser considerada, de certo modo, activa e dinâmica, porque, em virtude da visão directa de Deus, penetrou na consciência humana de Jesus, no seu entendimento e na sua vontade, e se tornou, com necessidade psicológica, a ideia dominante e orientadora.

O termo «personalidade» abrange a totalidade de todo o homem e, portanto, também de Jesus; e assim, tendo em vista a união psicológica do divino e do humano em Cristo, pode aventurar-se o seguinte juízo: a pessoa de Cristo era divina; a sua personalidade, divina e humana ao mesmo tempo.

A partir do fim do século VI, e a propósito da questão de saber se Jesus conhecia o dia final, começaram os Padres e os teólogos a tratar expressamente dessa visão directa de Deus possuída pela alma humana de Jesus (*scientia visionis*). A esse respeito concluíram que, assim como no espírito infinito de Deus se fundam todas as possibilidades e na sua vontade livre e criadora todas as realidades, deveria, em consequência, estar implicado na visão directa o conhecimento de tudo o que é possível e, segundo a livre decisão da vontade divina, teria também o conhecimento de tudo o que é real. Por isso não duvidaram de que o entendimento humano de Jesus «*de certo modo sabia tudo*» (*quodammodo omnia*, S. Thom., *S. Th.* 3, 10, 2), e, naturalmente, também o tempo do dia e do juízo final que o Pai tinha entregue ao seu poder (Ioh 5, 27, 30).

Por outro lado, não deixaram de chamar a atenção para as limitações de um conhecimento perfeito de Jesus durante a temporalidade e condicionalidade da sua natureza humana, exigidas em parte pela sua tarefa redentora e pela paixão. O seu entendimento humano, pelo seu carácter condicionado e finito, não podia abranger simultaneamente as verdades irradiadas da essência de Deus, mas apenas numa sucessão de actos (*successive et partialiter*); e, como Cristo devia redimir os homens pelo caminho livremente escolhido do sacrifício e da paixão, a sua visão de Deus não podia ser igual à dos espíritos bem-aventurados, nem de tal modo

arrebatadora e avassaladora que limitasse a sua liberdade humana ou enfraquecesse a sua capacidade de sofrer; mas, em todo o caso, possuiu o conhecimento dos bem-aventurados na medida correspondente à sua condição temporal.

Assim se prepararam na sua vida terrena os grandes acontecimentos futuros, a sua transfiguração e glorificação, que se manifestaram gloriosamente no Tabor na sua figura exterior e na sua visão de Deus mediante a claridade e diafanidade divinas do seu conhecimento acerca de Si mesmo e do Pai de quem procede. Com isso, a sua mensagem de alegria possui a majestade do decisivo, do totalmente bom e do absoluto, o que confere à sua vida a unidade interna, distintivo da verdade.

Pode parecer estranho que a Igreja e a sua teologia tenham necessitado de muitos séculos para esclarecer as linhas gerais da imagem evangélica de Jesus Cristo e para concretizar as suas relações, consequências e pressupostos ideológicos e psicológicos face às deformações heréticas. Mas não se esqueça que à investigação humana se apresentaram as tremendas aporias da figura de Cristo, o mistério da união pessoal entre o finito e o infinito, entre a natureza humana e a divina; e só depois de um longo caminho, com o constante perigo de desvios, se conseguiu abrir caminho para uma formulação cada vez mais clara. Mas, evidentemente, não foi possível levantar o último véu, e nem sequer hoje terminaram as especulações acerca do mistério de Cristo que ocupam as escolas teológicas.

E tão simples e claramente como hoje e em todos os tempos se confessa e defende a fé na mensagem de Cristo, a verdade de que n'Ele temos o caminho para o Pai e de que Ele constitui o «*sim*» de Deus à nossa redenção, por outro lado o pensamento crente estará sempre em tensão e diante de enigmas sempre que pergunta e investiga as insondáveis riquezas do mistério de Cristo.

Pode aplicar-se à cristologia o que se aplica à teologia: que é uma douta ignorância, e que o nosso não saber é maior do que a nossa ciência, e que o caminho mais curto para Cristo é o da fé silenciosa, respeitosa e infantil. «*Agora vemos através de um espelho e em enigmas. Depois, face a face*» (1 Cor 13, 12).

* * *

Até agora considerámos o Cristo histórico segundo a fé da Igreja, o Filho de Deus encarnado, que caminhava pelos campos da Galileia e morreu na cruz; mas, por mais sublime que seja a sua figura, tanto interior como exteriormente, não é ainda o Cristo completo, glorificado e transfigurado que constitui a nossa salvação e a quem dirigimos as nossas orações. É o Cristo, na expressão de Paulo (Phil 2, 7 s), em «*forma de servo*», que «*foi semelhante aos demais homens e encontrado como eles no exterior*». Enquanto homem, foi como nós, com o seu corpo e a sua alma expostos ao «*príncipe deste mundo*», às forças do demónio que envolveram a terra pelo pecado de Adão, às suas necessidades e desgraças, aos seus perigos e tentações e, finalmente, à morte, e morte de cruz.

Foi uma vida de rebaixamento. Nos evangelhos tornam-se bem patentes, ao lado dos traços gloriosos, a limitação, a debilidade e a impotência da sua parte humana. Jesus sente pesada a carga da sua existência, a incompreensão dos discípulos, a incredulidade da multidão, o ódio dos seus inimigos. Vê-Se exposto às influências diabólicas que O «*tentam*» (Lc 4, 1 ss). Invade-O o temor diante do cálice da paixão (Mt 26, 37), e o seu suor foi como gotas de sangue que corriam até à terra (Lc 22, 44). Na cruz é atormentado pela sede (Ioh 19, 28) e sente toda a agonia de um moribundo abandonado de Deus (Mc 15, 34). O seu corpo está dilacerado e coberto de feridas e deu «*um grande grito ao entregar o seu espírito*» (Mc 15, 37).

Os evangelhos não ocultam que esse rebaixamento era como uma sombra que obscurecia a sua figura divina. E Ele reconhece que «*o Pai é maior*» (Ioh 14, 28) e até Se coloca a tal distância do mesmo que recusa chamar-Se «*bom*»: «*Porque me chamas bom? Ninguém é bom senão Deus*» (Mt 26, 39). «*Nos dias da sua vida mortal orou e rogou com soluços e suspiros Àquele que podia salvá-Lo da morte*» (Hebr 5, 7). E o seu entendimento está submetido, como a sua vontade, ao rebaixamento e à condição de servo. Embora o seu conhecimento seja ilimitado por causa da sua visão de Deus, recusa elevar o poder do seu saber a um querer fazê-lo, pois «*não compete aos discípulos saber o dia e a hora do dia final, que o Pai reservou ao seu poder*» (Act 1, 7). Por isso «*ninguém sabe essa hora, nem os anjos no céu, nem sequer o Filho, somente o Pai*» (Mc 13, 32). Do

mesmo modo, o seu poder milagroso pode sofrer limitações quando encontra falta de fé ou de penitência, por exemplo em Nazaré, onde não «pôde» realizar maravilhas, «*excepto curar alguns poucos enfermos impondo-lhes as mãos*» (Mc 6, 5).

Menos ainda pode, por causa da sua condição de servo, reservar os lugares de honra do reino futuro, como Lhe pediu a mãe dos filhos de Zebedeu, ao rogar- Lhe que colocasse um à sua direita e outro à sua esquerda; Ele respondeu: «*Não Me compete a Mim conceder a direita nem a esquerda, mas isso pertence àqueles que o meu Pai escolheu*» (Mt 20, 23). Só ao Pai corresponde, pois, a suprema e decisiva eleição. E o juízo foi entregue ao Pai no sentido de que é o testemunho perante Ele que decide. «*Todo aquele que Me confessar diante dos homens, Eu o reconhecerei diante de meu Pai*» (Mt 10, 32).

Em suma, enquanto Jesus viveu em figura de servo, em estado de rebaixamento, o seu entendimento e a sua vontade, assim como o seu poder, estavam limitados pelo Pai. Não se pode falar no mesmo sentido da santidade suprema, da onisciência e omnipotência de Jesus como das do Pai. Uma das maiores faltas do monofisismo foi não distinguir entre o estado de Jesus Cristo antes e depois da sua transfiguração e glorificação, atribuindo sem mais ao primeiro o que na realidade só corresponde ao segundo.

Pois ao rebaixamento seguiu-se a glorificação. Propriamente falando, só o Cristo glorioso é objecto do culto e da adoração cristãos, e a devoção que possamos ter à sua vida terrena e especialmente à sua paixão e morte recebe o seu sentido total e autêntico do ponto de vista da glorificação.

São Paulo distinguiu expressamente o estado de rebaixamento do estado de glorificação e faz ressaltar que só a partir do segundo «*Lhe foi concedido um nome acima de todo o nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo o joelho, no céu, na terra e até no próprio inferno, e que toda a boca proclame em honra de Deus Pai: Jesus Cristo é o Senhor*» (Phil 2, 9 ss).

Só depois da ressurreição o Filho de Deus, «*Filho de David segundo a carne*», «*segundo o espírito de santidade*», foi constituído «*Filho de Deus em poder*» (εὐ δυναμει, Rom 1, 4). Por isso a mensagem de São Paulo

culmina na pregação de Jesus e da sua ressurreição (Act 17, 18; cf. 26, 23). Não de outro modo os apóstolos davam «*testemunho com grande energia da ressurreição de Cristo, nosso Senhor*» (Act 4, 33). Na sua ressurreição está a causa de que Deus O «*fez Senhor e Cristo*» (2, 36), e de que O «*elevou a Rei e Redentor*» (5, 31), e de que «*não há nenhum outro nome sob o céu pelo qual possamos ser salvos*» (4, 12).

A Igreja primitiva, na primeiríssima época em que ainda não estavam escritos os Evangelhos e as Epístolas, considerava de modo tão exclusivo a ressurreição e a glorificação de Cristo, e de modo tão exclusivo os apóstolos atribuíam a força e a bênção redentora do Senhor à sua ressurreição e glorificação, que a preexistência de Jesus e o seu ser supra-histórico como Filho de Deus passaram para um plano subconsciente. No centro da sua pregação não está o *Logos* «*pré-histórico*», mas o Cristo glorificado e actuante na história ^[3]. Por isso Pedro exige que, em lugar de Judas, que acabou por se suicidar, sejam escolhidos para o círculo dos apóstolos apenas «*aqueles que estiveram na nossa companhia durante todo o tempo em que o Senhor permaneceu connosco, desde o baptismo de João até ao dia em que nos foi arrebatado*» (Act 1, 21; cf. 10, 37 ss).

Desde logo, não acontece como se o ser divino e «*pré-histórico*» de Cristo tivesse caído completamente fora da consideração dos primeiros apóstolos, pois o Cristo glorioso possui traços inconfundivelmente supraterrâneos e divinos. Já no seu primeiro sermão Pedro adverte que Cristo glorioso derramou sobre eles o Espírito Santo (2, 32) e que Ele perdoa os pecados mediante o baptismo feito em seu nome (3, 19; cf. 13, 38). Cristo é o «*príncipe da vida*» para esta época (3, 15), de Quem provém toda a bênção (3, 26) e a Quem se dirigem as orações (7, 58); é a pedra angular na qual se dividem os espíritos (4, 11), o Senhor de todos (10, 36), e um dia será o juiz dos vivos e dos mortos (10, 42).

Por isso possui um nome «*acima de qualquer outro nome*» e que, segundo a expressão da Bíblia grega, só é próprio de Deus: Ele é o «*Senhor*» (*χρῖστος*). A fé no Cristo glorioso é a fé no «*Senhor*» (16, 31; 20, 21). O Deus único, que os primeiros cristãos confessavam desde a juventude como antigos judeus, está presente em toda a sua essência e com todo o seu poder e magnificência em Cristo glorioso. A confissão da

primitiva comunidade acerca de Cristo glorioso tinha por base e pressuposto a fé de que este não era um mero homem, mas «o Senhor», e que, portanto, possuía natureza divina.

Se a pregação primitiva e pré-sinóptica não colocou este ser divino do Senhor no princípio da história de Jesus nem na esfera pré e supra-histórica, isso deveu-se ao facto de a missão dos primeiros apóstolos se dirigir inicialmente apenas aos judeus, os quais se preocupavam com o Jesus histórico e com a sua qualidade de Messias; e, mais profundamente, porque no primeiro plano da fé e do culto cristãos primitivos não estava a divindade de Jesus enquanto tal, mas o homem-Deus, a realidade avassaladora de que entre eles surgira um homem que, mediante a sua ressurreição e glorificação, se mostrou como o verdadeiro Messias, como o redentor da humanidade.

Pode dizer-se que a divindade em Cristo foi para a primeira comunidade o motivo, por assim dizer, passivo, a premissa necessária da sua fé no Redentor; mas o motivo impulsionador que acendeu o entusiasmo foi e continuou a ser unicamente a figura de Cristo glorioso. Só depois de a primitiva missão cristã ter penetrado no mundo helenístico e pagão se manifestou plenamente às consciências o carácter divino da figura de Cristo, pois então enchia os corações não, como entre os judeus, o Messias servo de Deus (*παῖς τοῦ θεοῦ*), mas a divindade descida à terra (*υἱοῦ τοῦ θεοῦ*).

Começaram as disputas em torno da sua divindade e durante séculos o espírito helenístico tendeu a acentuar desmedidamente o carácter divino em detrimento do elemento humano. E se a Igreja nunca tomou esses falsos caminhos, mas nos concílios de Calcedónia e Constantinopla proclamou como dogma a integridade da humanidade de Jesus, fê-lo à luz e pela força da primitiva mensagem cristã do Senhor glorificado.

Hoje e sempre é o Cristo que está «à direita do Pai» (*ad dexteram Patris*) a Quem nos referimos quando falamos d'Ele. A ressurreição não é o mero acontecimento final e glorioso da história do Senhor, nem tampouco o mero selo divino da sua vida plena de Deus; é, num sentido mais elevado e sublime, não fim, mas princípio, pois dela se originou o movimento revolucionário que abalou nos seus fundamentos o antigo mundo judaico e

pagão e, através de lutas e sofrimentos, de penitência e renúncia, em amor e entrega completa, em gratidão e júbilo, produziu o homem novo, o cristão.

Se se quiser definir na sua essência o cristianismo, não basta falar do Pai no céu ou do Filho encarnado, pois isso não são senão premissas preciosas e misteriosas, partes importantes daquilo que plena e perfeitamente possuímos em Cristo ressuscitado e glorioso. N'Ele unem-se a inclinação e aproximação de Deus aos homens e o anseio destes por Aquele, o grandioso acontecimento que põe em movimento os céus e a terra e conduz à luminosa plenitude e ao «*sim*» incondicional e eterno que exclui qualquer negativa (cf. 2 Cor 1, 19). «*Não temas, Eu sou o primeiro e o último, o vivente, que fui morto e agora vivo pelos séculos dos séculos, e possuo as chaves da morte e do inferno*» (Apoc 1, 17).

O Apocalipse de São João, o vidente do Novo Testamento, diferentemente dos evangelhos, apresenta-nos diante dos olhos, em imagens ousadas, não a vida e as actividades terrenas de Jesus, mas as do Cristo transfigurado e glorioso. É, propriamente falando, o evangelho de Jesus glorioso. Nenhum escrito do Novo Testamento está tão compenetrado pela segurança vitoriosa de que com a glorificação de Cristo começou para os homens uma nova época, a sua redenção e a sua salvação, mas também a sua crise e o seu juízo. Cristo glorioso é Senhor e Rei do novo éon. São João pinta-nos com cores vivíssimas a figura de Cristo glorioso, que desperta no crente temor e esperança, fé e confiança, desejos de luta e alegria da vitória, amor e ódio.

Jubilosamente anunciam «*poderosas vozes no céu*»: «*Chegou o reinado do nosso Senhor, o Messias, que reinará pelos séculos dos séculos*» (11, 15). «*Na sua veste e na sua cintura está escrito: Rei dos reis e Senhor dos senhores*» (2, 27). Se os evangelistas descrevem o Jesus terreno como um simples e pobre rabi, que não tem onde reclinar a cabeça e que caminha pelas planícies da Galileia, os olhos de João vêem, pelo contrário, «*alguém semelhante a um filho do homem, revestido de uma túnica talar e cingido no peito com um cinturão de ouro. A sua cabeça e os seus cabelos eram brancos como lã branca, como neve; e os seus olhos como chamas de fogo, e os seus pés pareciam bronze polido, como bronze incandescente na*

fornalha, e a sua voz como a de uma torrente impetuosa. Tinha na sua direita sete estrelas» (Apoc 1, 13 ss).

Se os evangelistas fazem tudo para descrever o Jesus terreno como a própria encarnação da doçura, humildade e amor, como o Cordeiro de Deus, que por amor ao seu Pai toma sobre Si todas as perseguições e sofrimentos, como o mártir que clama na cruz: *«Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem»*, São João vê, pelo contrário, *«o céu aberto e um cavalo branco, e aquele que o monta chama-se Fidelidade e Verdade, e julga e combate com justiça. Está vestido com um manto tingido de sangue e o seu nome é Verbo divino, e os exércitos celestes seguem-no sobre cavalos brancos e vestidos de linho puro e também branco. Da sua boca sai uma espada afiada, com a qual ferirá as nações que governará com ceptro de ferro, e Ele próprio pisa o lugar do furor, da ira de Deus omnipotente» (19, 11 ss).*

O Cristo glorioso apresenta-se-nos como uma figura nova, já não como o mártir silencioso, mas como o guerreiro e vencedor triunfante. Já não saem da sua boca finas parábolas e palavras de vida, mas a sentença ardente e flamejante do juízo e da morte eterna. Já não estão ao seu lado flores, crianças e pecadores, mas as milícias celestes sobre cavalos brancos e estrelas resplandecentes. Aquelas grandes e gloriosas forças e paixões que envolveram o seu coração humano e que estiveram submetidas ao serviço da baixeza, do rebaixamento, do egoísmo e do ódio a Deus, estão agora transfiguradas no sobrenatural e divino, formando o Cristo glorioso, que esmagará toda a baixeza e *«reinará até pôr todos os seus inimigos debaixo dos seus pés» (1 Cor 15, 24).*

Como se chegou a essa transformação de Jesus?, ou mais exactamente, o que é, propriamente, que Lhe dá o carácter glorioso?, em que consiste a sua transformação?

Como Deus é absolutamente perfeito e não pode ser a natureza divina do Senhor senão a humana, a transfigurada, e como a humanidade de Jesus, por mais sublime que possa ser, permanece, enquanto humana, dentro da limitação do criado, não se pode falar propriamente, à maneira dos monofisitas, de uma divinização. O ser criado e finito nunca pode ser transformado no ser infinito de Deus. Deus e a criatura pertencem a duas ordens essencialmente distintas do ser, pois Deus existe necessariamente e

em virtude da sua própria essência, enquanto a criatura existe apenas pela vontade de Deus e, por natureza, é uma imagem do nada; em suma, Deus e o ente criado distinguem-se como o ser do nada.

Do mesmo modo que um zero, por mais que seja multiplicado milhões de vezes, jamais chegará a valer o que vale a unidade, muito menos poderá a humanidade de Jesus possuir a natureza divina, ainda que as suas perfeições sejam aumentadas até ao máximo possível. Por isso falam os teólogos não de uma «*divinização*», mas de um «*endeusamento*» da humanidade de Jesus, com o que querem significar que o corpo e a alma de Cristo glorioso foram feitos semelhantes à natureza divina, a tal ponto que esta glorificação não poderia ser aumentada nem um ápice mais sem prejuízo das limitações do criado. E assim, a humanidade de Jesus está o mais próximo possível de Deus.

O próprio Jesus, na disputa com os fariseus, aplicara ao Messias a promessa do salmo 109, segundo a qual Deus colocaria «*à sua direita*» o descendente de David (Mc 12, 36). Pedro, no seu primeiro sermão, aplica também o mesmo salmo a Cristo e fala de que «*estará sentado à direita de Deus*» (Act 2, 34), e desde então os apóstolos preferem esta imagem para tornar intuitivo o poder de salvação e de domínio de Cristo glorioso; e assim, diz Pedro: «*Deus fez d'Ele chefe e salvador, sentando-O à sua direita*» (Act 5, 31; cf. Rom 8, 34; Eph 1, 20; Hebr 1, 3; 8, 1; 1 Petr 3, 22).

Envolvido pelo furor dos judeus, viu Santo Estêvão, o protomártir, «*cheio do Espírito Santo, a glória de Deus e Jesus à direita de Deus*» (Act 7, 55). E se, por um lado, segundo esta representação, a humanidade de Jesus Cristo não se confunde com a essência de Deus, por outro resulta que Cristo glorioso está ali onde, segundo a mentalidade judaica, se encontra a plenitude do poder divino, à direita. Deus «*colocou-O à sua direita acima de dominações, potestades e principados, dando-Lhe um nome não só neste tempo mas também em todo o futuro*» (Eph 1, 20 s). Tão próximo de Deus está Cristo glorioso que, segundo o Apocalipse de João, embora distinga Deus do «*Cordeiro sacrificado desde a criação do mundo*», nunca os separa (13, 8). E assim fala da «*corrente de água da vida que brota do trono de Deus e do Cordeiro*» (22, 1), e entoia o cântico de louvor: «*Salvação ao nosso Deus, sentado no trono, e ao Cordeiro*» (7, 10; cf. 5, 13; 6, 16). São

João esclarece também que o trono em que se senta Cristo glorioso é o do Pai (3, 21), e a sua aproximação de Deus chega a converter-se numa participação directa da dignidade e do poder divinos, embora também não deixe de salientar que essa participação é uma graça de Deus que, em certo aspecto, é também concedida aos bem-aventurados que saem vitoriosos da luta com o sofrimento.

Se Cristo glorioso está junto de Deus no mais profundo sentido da palavra e se até é semelhante ao mesmo, como se traduz essa semelhança na sua natureza humana?, como deve imaginar-se a divinização da sua vida corporal? São Paulo é o único apóstolo que coloca a questão. À luz da fé na ressurreição não pode duvidar-se de que exista não só um corpo terreno e sensível, mas também outro celeste e espiritualizado (1 Cor 15, 44), pois «*a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus*» (15, 50), e como Cristo não é da terra, como o primeiro homem, mas do céu, por isso é precisamente «*espírito vivificante*» (1 Cor 15, 45). Desenvolvendo até ao fim o pensamento do Apóstolo, é a natureza celeste e divina de Jesus encarnado que confere essa espiritualização também à sua vida corporal, e o terreno fica tão tomado pelas forças celestes que chega a perder o seu carácter. Por isso pode São Paulo chamar ao crucificado «*Senhor da glória*» (1 Cor 2, 8). Mas essa glorificação espiritual só se manifesta plenamente na ressurreição. E, pouco depois, passa a atribuí-la também ao corpo da ressurreição de todos os que com Cristo «*trazem a imagem do celeste*» (15, 49). «*Semeia-se na corrupção e ressuscita incorruptível. Semeia-se na ignomínia e levanta-se em glória. Semeia-se na fraqueza e levanta-se em poder*» (15, 42 ss). Nesta fé do Apóstolo, na possibilidade de «*uma transformação do corpo da nossa humilhação*» (Phil 3, 21), está a base e o pressuposto da afirmação de que «*a carne e o sangue*» são apenas a forma terrena do nosso corpo, mas não a sua essência própria.

Esta opinião tem certo ponto de contacto com a afirmação da física actual de que a corporeidade não pertence à essência da matéria, mas que os seus elementos últimos são transfísicos e invisíveis e que, em última análise, assentam em princípios metafísicos. Seja como for, o certo é que as aparições de Jesus ressuscitado, segundo narram os Evangelhos, não tiveram lugar segundo as leis da matéria, da gravidade e do espaço. No monte da transfiguração, como já antecipadamente se mostrara aos

apóstolos Pedro, Tiago e João, manifestou-se a glória do Ressuscitado e também que o seu corpo era um «*corpo glorioso*» (Phil 3, 21), tal como posteriormente o viu Paulo. E assim, Jesus glorioso é o único homem que foi elevado em corpo e alma à máxima proximidade de Deus, ao seu mais íntimo reino de luz e poder, e foi de tal modo endeusado, que a única coisa que o distingue de Deus é a característica exclusiva deste, a absolutidade, a posse própria do ser divino. Na humanidade gloriosa do Senhor, o grandioso movimento que envolve todo o universo inclui a mais elementar de todas as ordenações do ser, a misteriosa tendência para o absoluto, o misterioso «*para Deus*» de que fala São Paulo na Epístola aos Romanos, quando diz que «*toda a criação geme ainda agora e sofre dores de parto*» (8, 22), e encontrou em Cristo glorioso o seu fim propriamente dito e o seu ponto de apoio. Por toda a eternidade está erguida em Cristo glorioso a forma primordial de todos os seres criados, a última, suprema e completa forma de ser, que desde a eternidade estava no plano divino, como salienta São Paulo (Eph 2, 11), e para a qual tendem os seres criados de muitas maneiras e por diferentes caminhos, segundo a sua finalidade.

O homem é aquele que tem a mais íntima relação com Cristo glorioso, pois este, «*como primogénito entre muitos irmãos*» (Rom 8, 29), partilha com os homens a mesma natureza e como «*primogénito dos mortos*» (1 Col 1, 18; Apoc 1, 5) e como «*primeiro dos que adormeceram no Senhor*» (1 Cor 15, 20), faz surgir uma nova humanidade da noite da morte: os ressuscitados, os transfigurados e os santos. Por isso foi colocado como «*cabeça de toda a Igreja*» (Eph 1, 22). Ele é «*a cabeça do corpo, da Igreja*» (Col 1, 18), a qual recebe d'Ele o seu ser e também os seus poderes e a sua organização. A sua humanidade gloriosa é o órgão mediante o qual Deus, três vezes santo, derrama a sua chuva de graças sobre a humanidade, e não existe outro órgão. Essa humanidade é o sacramento dos sacramentos que concede a virtude e a eficácia a todos os meios que proporcionam a graça. É o próprio Cristo glorioso e a sua bênção redentora que vem até nós nesses sacramentos. Como aquele «*que tudo completa em todos*» (Eph 1, 23), concede a «*plenitude*» de tudo o que há de grande, santo e divino no seu corpo e na Igreja viva, até que chegue «*o grande e luminoso dia do Senhor*» (Act 2, 20).

O Cristo eterno está, além de no ambiente da Igreja, onde quer que encontre corações sedentos de salvação. Está em todos os doentes e moribundos de todo o mundo e nos recantos mais miseráveis das grandes cidades, em todas as prisões e em todos os campos de batalha, produto do egoísmo e do delírio humano. A sua figura alva e radiante passa por cima dos glaciares, das planícies solitárias e das estepes afastadas, por cima do rio estrondoso e do vasto oceano... e sempre que homens atormentados clamam ao céu, ali está Ele, próximo, muito próximo, colocando a sua mão suave sobre a fronte ardente do oprimido, infundindo energia e confiança à sua alma fatigada. «*Não temas! Sou Eu! Confia, meu filho! Confia, minha filha!*». Sim, esse é Ele: o Cristo glorioso, eterno, e constitui a pátria dos homens, a sua única esperança e a sua derradeira felicidade.

Novamente o Apocalipse de São João nos descreve em ricos quadros a nova salvação aparecida no Ressuscitado. «*E ouvi uma voz como a de uma grande multidão, como o murmúrio de muitas águas, como o fragor de um grande trovão, que dizia: aleluia. O Senhor nosso Deus é rei, o onnipotente. Alegremo-nos, celebremo-lo e demos-lhe honra, pois chegaram as bodas do Cordeiro e a esposa preparou-se, e foi-lhe concedido vestir-se de linho puro e resplandecente... e ele disse-me: escreve, bem-aventurados os que foram convidados para as bodas do Cordeiro*» (Apoc 19, 6 ss).

* * *

Mas o mesmo Apocalipse de São João fala também da «*ira do Cordeiro*» (16, 16), de que Cristo glorioso «*tem poder sobre todos os povos e governos com ceptro de ferro*» (2, 26). «*Da sua boca sai uma espada afiada com a qual derruba as nações*» (19, 15). Não acontece como se à direita de Deus permanecesse com a humildade e doçura da sua vida terrena, suportando ser de novo atormentado e crucificado no seu corpo, a Igreja, e como se as portas do inferno prevalecessem contra ela. Certamente haverá sempre cristãos «*que sofrerão perseguição por causa da sua justiça*» (Mt 5, 10) e sucederá sempre que «*os seus discípulos serão levados a julgamento e, por causa de Jesus Cristo, diante de tiranos e reis*» (Mt 10, 17).

Neste mundo, a Igreja levará perpetuamente o sinal da cruz, não o da glória e do esplendor. Mas já agora clamam poderosamente as vozes daqueles que foram mortos por causa de Deus e pelo testemunho que deram d'Ele: «*Até quando, Senhor, santo e verdadeiro, não julgarás e vingaráis o nosso sangue sobre os habitantes da terra?*» (Apoc 6, 9 s). E já nesta nossa época ressoam as trombetas (cf. Apoc 8, 6 ss) e já agora derramam os sete anjos as suas taças da ira sobre a terra corrompida (Apoc 16). É certo que haverá um último juízo, o definitivo. Quando Jesus glorioso vier sobre as nuvens com os seus anjos, manifestar-se-á a ira do Cordeiro em toda a sua força. Mas assim como a sua criação, a conservação do mundo e a sua providência não se reduzem a um só momento, antes se desenvolvem através de grandes movimentos e eras, assim também o seu juízo tem o seu misterioso prólogo nas catástrofes da história. Pois para Deus «*mil anos são como um dia*» (2 Petr 3, 8).

O Cristo eterno será sempre não só o «*Senhor*» dos crentes, mas também o dos incrédulos. E terá sempre na sua mão a salvação e a condenação, a bênção e a maldição. «*Pois o fim virá quando Cristo entregar o reino a Deus Pai, depois de ter destruído todos os poderes e forças. Pois Ele deverá reinar até ter posto todos os seus inimigos debaixo dos seus pés*» (1 Cor 15, 24).

* * *

O homem e Cristo: ambos vêm a ser como pergunta e resposta, como o desejo e a realização. Só aquele que em Cristo encontra a solução para o seu problema e a realização dos seus anseios está redimido. Não há no céu nem na terra outro nome pelo qual possamos salvar-nos, excepto o de Jesus. Há quase dois mil anos que esta boa nova de Cristo, Redentor do mundo, vem sendo anunciada de geração em geração.

Mas é impossível furtar-se à impressão aterradora de que, na actualidade, como em nenhum outro período da história, se proclamou tão escandalosamente o abandono de Cristo e do sobrenatural e, ao mesmo tempo, a divinização do homem e da natureza, com as organizações mais audaciosas e as perseguições mais bárbaras. A hora da serpente parece estar próxima e até parece ouvir-se a sua voz: «*Sereis como deuses*».

Então, terá Cristo morrido inutilmente? Será a sua obra redentora uma grandiosa tentativa fracassada? Será a serpente a senhora do mundo e o pecado mais forte do que o Redentor? Os homens podem pecar iniquamente, mas «*Aquele que está nos céus, o Senhor, ri-se deles*» (Ps 2, 4).

Sim, existe um riso de Deus, mais terrível do que a sua cólera. É a contrariedade infinita do amor desprezado. É o riso que endurece os corações e torna imperdoável o seu pecado. «*Pois é impossível que aqueles que uma vez foram iluminados e feitos participantes do Espírito Santo e provaram o dom celestial, e também a doce palavra de Deus e as maravilhas do século futuro e, apesar disso, voltaram a cair, sejam outra vez renovados para o arrependimento, já que crucificam de novo e ultrajam o Filho de Deus*» (Hebr 6, 4 ss).

Não, Deus não consente que zombem d'Ele. A redenção não significa o aniquilamento de Deus, até ao ponto de ser escravo cego do seu amor: redenção também não significa que, porque um homem seja inesgotável na sua maldade, Deus deva sê-lo igualmente no seu amor redentor, até ao ponto de obrigar uma vontade obstinada no pecado mediante uma superabundância irresistível de amor.

Haverá sempre, infelizmente, homens sentados à sombra da morte, que não aceitaram a sua redenção, que abandonarão as novas relações da nossa natureza com Deus fundadas em Cristo e renunciarão à sua condição pessoal de filhos de Deus, obtida no baptismo, por uma busca insensata da divinização de si mesmos, entregando-se à natureza caída, ao mundo e aos seus prazeres.

Neles encarnar-se-á o espírito do anticristo, porque «*o anticristo é aquele que nega o Pai e o Filho*» (1 Ioh 2, 22).

A luta da fé contra a incredulidade será sempre o tema fundamental da história humana. O cristianismo não é a reconciliação, mas a divisão dos espíritos, não a pacificação do mundo, mas a sua purificação. É o sal da terra.

Em toda a vida pura do cristão, esse sal está sempre activo, pois contém a virtude da redenção e da salvação que, discreta e invisivelmente, vai realizando a sua obra. Não se pode perguntar: Onde está?, porque não está «*nem aqui nem ali*» (Lc 17, 21), mas nos corações dos homens, ali onde o Espírito do Filho clama: «*Abba, Pai!*» (Gal 4, 6). Mas são forças de vitória, de vida e de eternidade.

Quando um dia vier o Filho do homem sobre as nuvens do céu, então essas forças manifestar-se-ão e vencerão o mundo. Porque Jesus é o Cristo.

NOTAS I

[1] RENÉ FÜLÖP-MILLER y FRIEDRICH ECKSTEIN, *Der unbekannte Dostojewski. Unbekannte Fragmente und ausgelassene Kapitel aus dem Roman «Die Dämonen»*, Munich 1926, p. 214

[2] ALBERT SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Zweite, neu bearbeitete und vermehrte Auflage des Werkes “Von Reimarus zu Wrede”, Tubinga 1921, p. 631

[3] GERHARD KITTEL, *Der historische Jesus. Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen*. G. K. A. Bell y Adolf Deissmann, Berlín 1931, p. 64

[4] TIENNE GILSON, *Der heilige Bonaventura*, trad. al. por Philotheus Böhner, O. F. M., pp. 142 ss

NOTAS II

[1] WILLIAM BENJAMIN SMITH, *«Der vorchristliche Jesus» nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentum*, Giessen 1906.

[2] ALBERT KALTHOFF, *Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem*, Leipzig 1904.

[3] JOHANNES WEISS, *Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte?* Tubinga 1910, p. 105, nota.

NOTAS III

[1] Cf. ADOLF DEISSMANN, *Der Name Jesu (Mysterium Christi, l. c.)*, pp. 15 ss.

[2] ARTHUR DREWS, *Die Christusmythe*, t. I-II, Jena 1910/11.

[3] P. JENSEN, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, Estrasburgo 1906*. Cf. JOHANNES WEISS, *Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte?* l. c., p. 58.

[4] TÁCITO, *Anales XV*, 44.

[5] SÜETONIO, *Nerón XVI*.

[6] PLÍNIO, *Ep. X*, 96.

[7] HERMANN L. STRACK, *Jesus, die Häretiker und die Christen (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, Nr. 27)*, Leipzig 1910.

[8] FLÁVIUS JOSEPHUS, *Antiquitates Judaicae XX*, 9, 1.

[9] É favorável, em parte, à autenticidade do testemunho sobre Jesus nas *Antiquidades Judaicas* a obra do biógrafo judeu de Jesus JOSEPH KLAUSNER, *Jesus von Nazareth*, Berlim 1930. Pelo contrário, perdeu crédito a passagem da tradução eslava da *Guerra Judaica*, na qual se fala de Jesus Cristo, e que tanto foi discutida nestes últimos anos, porque não remonta, como ao princípio se tinha acreditado, à primitiva edição aramaica da *Guerra Judaica*, mas parece ser uma interpolação muito posterior. Cf., além disso e especialmente: SALOMON ZEITILIN, *Josephus on Jesus. Wit particular reference to the Slavonic Josephus and the Hebrew Josippon*, Filadélfia 1931. Veja-se também: RICHARD LAQUEUR, «*Hist. Zeitschr.*» 1933, pp. 326 ss. Para bibliografia, v. «*Bibl. Zeitschr.*» 19, 302 s, 20, 177.

[10] EDUARD NORDEN, *Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Phophtie (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur. Herausgegeben van Johannes Ilberg, 16. Jahrgang. Leipzig 1913)*, pp. 637 ss.

[11] FLÁVIUS JOSEPHUS, *Antiquitates Judaicae XVIII*, 3, 3.

[12] Cf. MARTIN LIBELIUS, *Urchristentum und Kultur (Heidelberger Universitätsreden 2)*, Heidelberg 1928, p. 25

[13] CHANOCK ALBECK, *Untersuchungen über die Redaktion der Mischna*, 1923, p. 80; cf. GERHARD KITTEL, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Tubinga 1926, pp. 68 ss

[14] CH. C. TORREY, *The Four Gospels, A New translation*. Nueva York y Londres 1933, pp. 262 ss; cf., e também o profundo artigo de E. Littmann en «*Zeitschr. f. NT. Wissensch.*» t. 34, 1935, pp. 20 ss

[15] F. v. EDELSHEM, *Das Evangelion nach Markos. Psychologisch dargestellt*, Leipzig 1931, p. 2.

[16] Cf. C. TORREY, *A possible metrical original of the Lord's prayer* («Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete», t. 28, 1914), pp. 312 ss.

[17] EDUARD SIEVERS, *Der Textaufbau der griechischen Evangelien klanglich untersucht* (Des XLI. Bandes der Abhandlungen der phil.-hist. Kl. der sächs. Akademie der Wissenschaften, Nr. 5), Leipzig 1931, p. 56

[18] GERHARD KITTEL, l. c., p. 52

[19] D. H. MÜLLER, *Das Johannesevangelium im Lichte der Strophentheorie* (Sitzungsberichte der phil.-hist. Kl. der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. 161. Band, 8. Abhandlung), Viena 1909, p. 1.

[20] C. K. BURNEY, *The Aramaic origin of the Fourth Gospel*. Oxford 1922.

[21] A. SCHLATTER, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten* («Beiträge zur Förderung christlicher Theologie», 6. Jahrgang, 4. Heft), Gütersloh 1902.

[22] LBERT EHRHARD, *Urchristentum und Katholizismus* (I Bond der Schriften der Gessellschaft für christliche Kultur in Luzern), Lucerna 1926, p. 124.

[23] E. C. HOSKYNS, *Jesus der Messias (Mysterium Christi)*, l. c.), pp. 93 ss

NOTAS IV

[1] Cf. O. GERHARDT, *Das Datum der Kreuzigung Jesu Christi* («*Astronomische Nachrichten*», Band 240. Nr. 5745/46), p. 136 s. Outros autores não admitem, certamente, esse cômputo astronômico e chegam a determinar outras datas para a morte de Cristo, que oscilam entre o ano 30 e o 33.

[2] Cf. G. A. MÜLLER, *Die leibliche Gestalt Jesu Cristi*, Graz-Viena 1909, p. 36; D. S. MERESCHKOWSKY, *Jesus der Kommende*, Frauenfeld-Leipzig 1934, pp. 7 ss, 35 ss.

[3] O. BORCHERT, *Jesus. Wer war er? Ein Wort der Aufklärung für jedermann*, Brunsvick 1929, p. 17. Cf. F. M. WILLAM, *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel*, Friburgo de Brisgovia 1933, p. 213

[4] FRIEDRICH NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse* (III Hauptstück, Nz. 60 aus «*Nietzsches Werken*»). Taschenausgabe. Leipzig 1906, Band VIII. p. 85

[5] ORÍGENES (*en Mt 13, 2, P. G. 13, 1097*) transmite-nos um *Logion* que, caso não deva ser considerado como uma paráfrase do Evangelho, há-de ser tido como palavras do Senhor transmitidas pela tradição: «*pelos fracos fui fraco e padeci fome pelos famintos, e sede pelos sedentos*».

NOTAS VI

[1] Cf. *Josephta Hullin* 11, 21-23.

[2] Cf. PAUL FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihrer Verhältnisse zum Neuen Testament. Ein Beitrag zum Streit um die «Christusmythe»*, Tubinga 1911, p. 72.

[3] G. K. CHESTERTON, *Der unsterbliche Mensch*, trad. al. por C. Thesing, Brema 1930, p. 265.

NOTAS VII

[1] EDGAR HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* 21924, p. 59.

[2] J. PICKL, *Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen*, Munich 1935, p. 34, 63, 181.

[3] J. HOLZNER, *Paulus*, Friburgo de Brisgovia 1937, pp. 37 ss (trad. esp.: *San Pablo*, Herder. Barcelona 41956)

[4] CARL SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* (Texte und Untersuchungen), Leipzig 1919

[5] O facto de o Ressuscitado «*comer e beber*» com os seus discípulos explica-se melhor se atendermos, com São Tomás (*Summ. theol.* 3, 54, 1 ad 3), a que Jesus não lhes apareceu na sua figura gloriosa (*in specie gloriosa*), mas que, antes, a sua visão produziu nos discípulos impressões puramente terrenas (como, sobretudo, a da figura humana que tinha quando vivia entre eles, a de viajante, hortelão, etc.), de modo que o seu «*comer e beber*» deve ser considerado como uma impressão sensorial que os discípulos experimentaram de maneira imediata e que devia dar-lhes testemunho intuitivo da verdadeira presença do Mestre. *In potentia eius erat, ut ex eius aspectu formaretur in oculis intuentium vel forma gloriosa, vel non gloriosa vel etiam commixta vel qualitercumque se habens.* Cf. B. BARTMANN, em «*Theologie und Glaube*» 1937, fasc. 4, pp. 452 s.

NOTAS VIII

[1] RUD BULTMANN, *Jesus*, Berlín 1926, p. 196

[2] G. KITTEL, l. c., p. 64

[3] FRIEDRICH NIETZSCHE, *Der Antichrist* (I. Buch Nr. 14, Band X), p. 371.

[4] SANTO AGOSTINHO, *De Civ. Dei* 19, 25

NOTAS IX

[1] W. GRUNDMANN, *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen*, Weimar 1938, pp. 24 ss.

[2] M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Luc*, Paris 1927, p. 36.

[3] ANSGAR VONIER, *Der Sieg Christi*: Graz-Leipzig-Viena 1937, pp. 35 ss.